

Pfr. Volker Jastrzembski

**Das Ereignis des Verstehens.  
Untersuchungen zur Hermeneutik des Alten  
Testaments im christlich-jüdischen Dialog**

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol.

Theologische Fakultät  
der Humboldt-Universität zu Berlin

Dekan: Prof. Dr. Andreas Feldtkeller

Gutachter: 1. Prof. Dr. Rüdiger Liwak

2. Prof. Dr. Matthias Köckert

Votum: 3. Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken

eingereicht: 6. Juli 2007

Datum der Promotion: 5. Dezember 2007

## Deutsche Zusammenfassung

Die Untersuchung geht von dem im christlich-jüdischen Dialog erreichten hermeneutischen Konsens aus. In einer theologischen Grundlagenreflexion werden ausgehend von der Erkenntnis, dass die Bibel Israel das gemeinschaftlich geteilte Erbe ist, das Judentum und Christentum verbindet und zugleich der Ausgangspunkt zweier religiöser Überlieferungen ist, die das Erbe auf verschiedene Weise rezipiert haben, vertiefende hermeneutische Kriterien entwickelt. Im Mittelpunkt stehen die Konzeptionen von Brevard S. Childs, Rolf Rendtorff und Erich Zenger, die mit der Fokussierung auf den Kanon und die Christologie, auf die gemeinsame christlich-jüdische Lektüre und die lesetheoretisch begründete Hermeneutik der „kanonischen Dialogizität“ exemplarische Positionen abdecken.

Die Untersuchung kommt zu folgenden Ergebnissen: In Anknüpfung an rezeptionstheoretische Überlegungen ist die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog erstens als spezifisch christliche Leseweise zu definieren, die zugleich auf das Gespräch mit der gleichrangigen jüdischen Lesart angewiesen bleibt. Sie ist zweitens als theologische Auslegung zu entwerfen, die auf den Kanon aus Altem und Neuem Testament bezogen ist. Dabei trägt sie der Vielfalt der biblischen Stoffe Rechnung, indem sie von Zengers Konzept der kanonischen Dialogizität ausgeht. Als Beitrag zu einer „Theologie nach Auschwitz“ wird sie drittens keinen neutralen Standort einnehmen können. Viertens wird sie an die christologische Interpretation anschließen und sich dabei von Childs' Verständnis des christologischen Bezugs als pneumatologisch qualifizierter Ausdehnung leiten lassen. Indem sie schließlich fünftens an das Textdenken Jacques Derridas und dessen Verständnis des Ereignisses anknüpft, das von ihm als messianischer Einbruch verstanden wird, kann sie aus theologischer Perspektive das Verstehen nur als pneumatologisch qualifiziertes Ereignis der Offenbarung Gottes begreifen, das methodisch nicht sicherzustellen ist.

## Englische Zusammenfassung

The starting point chosen in this work is the hermeneutic consensus achieved in the Jewish-Christian dialogue. Reflecting upon some of the fundamental aspects of theology, the study develops more in-depth hermeneutic criteria based on the insight that the Bible of Israel is the shared common heritage that both establishes a link between Jews and Christians and is the point of origin of two religious traditions that have interpreted the heritage in different ways. It primarily deals with the conceptions held by Brevard S. Childs, Rolf Rendtorff and Erich Zenger who cover paradigmatic positions, ranging from a focus on the canon and on christology to a common Jewish-Christian reading and to a hermeneutic approach of “canonical dialogism”.

The study yields the following results: Firstly, building on considerations embraced by the theory of reception, Old Testament hermeneutics within the Jewish-Christian dialogue have to be defined as a specifically Christian reading that, at the same time, continues to depend on the dialogue with the equal-ranking Jewish reading. Secondly, this hermeneutic approach has to be designed as a theological interpretation that relates to the canon of the Old and New Testament. This involves taking into account the diversity of the biblical material by using Zenger’s concept of canonical dialogism as a starting point. Thirdly, as it makes a contribution to “post-Auschwitz theology”, this reading will not be able to adopt a neutral standpoint. Fourthly, it will expand upon the christological interpretation and, in doing so, it will go by Childs’ concept of the christological relation being an extension conceived in pneumatological terms. Fifthly, by adopting Derrida’s deconstruction and his notion of the “event” as a messianic irruption, this hermeneutic approach can only conceive the act of understanding as an event where God is revealed, an event to be described in pneumatological terms that can not be warranted by any methodological effort.

### Schlagworte:

Hermeneutik; Altes Testament; Zenger; Rendtorff; Childs; Verstehen; christlich-jüdischer Dialog; Derrida; Gadamer; Exegese; Theologie nach Auschwitz; Kanon; Bibel; Barth; christologische Interpretation; Bund; Bundestheologie; Jeremia 31; Christen und Juden; Interpretation  
hermeneutics; Old Testament; Zenger; Rendtorff; Childs; understanding; deconstruction; Jewish Christian relation; Derrida; Gadamer; exegesis; post-shoa theology; canon; bible; Barth; christological interpretation; covenant; Jews and Christians; interpretation

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort .....</b>	<b>I</b>
<b>Einleitung. Ziel, Aufbau und Methode der Arbeit.....</b>	<b>1</b>
<b>I. Kriterien .....</b>	<b>4</b>
1 Zum Diskussionsstand im deutschsprachigen Raum .....	4
1.1 Die gegenwärtige hermeneutische Diskussion innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft. Eine einführende Skizze .....	4
1.1.1 Auf der Suche nach „Strukturanalogien“ (Horst Dietrich Preuß).....	8
1.1.2 Die „Prädikabilität“ alttestamentlicher Texte (Antonius H. J. Gunneweg).....	9
1.1.3 Kanontheologie als gesamtbiblische Theologie (Bernd Janowski) .....	12
1.1.4 Der Kanon als Text (Georg Steins).....	14
1.2 Hermeneutikpositionen im christlich-jüdischen Dialog .....	16
1.2.1 Doppelte Hermeneutik (Christoph Dohmen).....	18
1.2.2 Aneignung ohne Enteignung (Marianne Grohmann) .....	20
1.3 Die so genannte „Krise des Schriftprinzips“ und ihr rezeptionstheoretischer Bewältigungsversuch. Gegenwärtige Hermeneutikmodelle innerhalb der Systematischen Theologie .....	20
1.3.1 Hermeneutischer Pluralismus (Rochus Leonhardt) .....	21
1.3.2 Interpretationshermeneutik (Werner G. Jeanrond) .....	23
1.3.3 Der inspirierte Leser (Ulrich H. J. Körtner).....	24
2 Anregungen aus dem philosophischen Diskurs.....	27
2.1 Dekonstruktion und Hermeneutik. Der Dialog zwischen Derrida und Gadamer als Bezugspunkt einer theologischen Hermeneutik .....	27
2.2 Das messianische Ereignis. Theologische Konsequenzen aus dem philosophischen Diskurs.....	36
3 Die christologische Interpretation. Eine historische Vergewisserung.....	39
3.1 Die Position Karl Barths.....	40
3.2 Die so genannte christologische Interpretation .....	44
3.3 Ertrag .....	46
4 Die Bundesvorstellung als Kristallisationspunkt einer Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch .....	50
4.1 Die innerchristliche Diskussion um das Verhältnis zum Judentum und die Bundesvorstellung .....	51
4.1.1 Die Position Norbert Lohfinks.....	51
4.1.2 Kritische Gegenpositionen:Frank Crüsemann und die Studie ‘Christen und Juden III’ .....	53
4.2 Biblische Kriterien für eine im christlich-jüdischen Dialog verantwortete Rede vom Neuen Bund .....	55
4.2.1 Jer 31,31-34 .....	56
4.2.2 Der Neue Bund in den neutestamentlichen Schriften .....	60
4.3 Konsequenzen für eine Bundestheologie im christlich-jüdischen Gespräch.....	64
5 Zusammenfassung. Das Ereignis des Verstehens. Konsequenzen für eine alttestamentliche Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog .....	69

<b>II. Die Entdeckung der ‘Kanonhermeneutik’: Der Ansatz Brevard S. Childs’ .....</b>	<b>74</b>
Einleitung .....	74
1 Hermeneutische Einsichten .....	77
1.1 Die theologische Interpretation .....	77
1.1.1 ‘Interpretation in Faith’ .....	77
1.1.2 Der ‘sensus literalis’ und die christologische Interpretation .....	78
1.1.3 Childs’ Hermeneutik im Kontext der theologischen und philosophischen Debatte des 20. Jahrhunderts .....	83
1.1.4 Die christologische Interpretation in der Diskussion.....	88
1.2 Die Bedeutung des Kanon für die Theologie Childs’ .....	93
1.2.1 Childs’ frühe Überlegungen zum Kanon .....	94
1.2.2 Exkurs: Die aktuelle Kanondebatte .....	96
1.2.3 Die weitere Entwicklung des Kanonkonzeptes bei Childs .....	103
1.3 Die Biblische Theologie .....	106
2 Exegese im Kontext theologischer Interpretation .....	112
2.1 Allgemeine Beobachtungen.....	112
2.2 Bundestheologische Einsichten .....	116
3 Zusammenfassung: Die Bedeutung des Ansatzes von Childs für eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch .....	121
 <b>III. Historisch-theologische Interpretation: Der Ansatz Rolf Rendtorffs.....</b>	<b>123</b>
Einleitung .....	123
1 Variationen der überlieferungsgeschichtlichen Methode. Rendtorffs hermeneutische Grundgedanken.....	124
1.1 ‘Offenbarung als Geschichte’. Überlieferungsgeschichte als theologisches Programm .....	124
1.2 Konsequente Überlieferungsgeschichte. ‘Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch’ .....	128
1.3 Die überlieferungsgeschichtliche Methode im Dienst der „holistischen“ Interpretation .....	131
1.4 Zusammenfassung. Die überlieferungsgeschichtliche Methode als flexible Basis der Hermeneutik Rendtorffs .....	135
2 Die Entdeckung des Judentums als theologisches Ereignis. Rendtorffs Grundpositionen im christlich-jüdischen Dialog.....	137
2.1 „Theologie nach Auschwitz“ .....	139
2.2 Kritik antijüdischen Gedankenguts in der alttestamentlichen Wissenschaft .....	141
2.3 Christliche Identität im Angesicht Israels .....	143
3 Theologische Interpretation des Alten Testaments .....	145
3.1 Die gemeinsame christlich-jüdische Lektüre der Hebräischen Bibel als Basis der theologischen Interpretation .....	146
3.2 Zwischenüberlegung: Warum Juden sich nicht für Biblische Theologie interessieren. Die Diskussion um eine jüdische Theologie des Tenach .....	150
3.3 Theorie: Grundlegung einer Theologie des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog.....	154
3.4 Praxis: Die zweibändige Theologie des Alten Testaments .....	159
4 Bundestheologische Einsichten .....	166
5 Zusammenfassung: Die Bedeutung des Ansatzes von Rendtorff für eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch .....	172

<b>IV. „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“: Der Ansatz Erich Zengers.....</b>	<b>175</b>
Einleitung .....	175
1 Katholische Voraussetzungen .....	176
1.1 „Theologie nach Auschwitz“ .....	176
1.2 Nostra Aetate als theologische Neuorientierung .....	179
1.3 Kritische Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Antijudaismus.....	181
2 Die „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ .....	185
2.1 Die antimarcionitische Kanonentscheidung der frühen Kirche und ihre hermeneutische Relevanz .....	186
2.2 Biblische Theologie. Das Alte Testament als Auslegungshorizont der neutestamentlichen Christusbotschaft und das Neue Testament als Aktualisierung des Alten Testaments .....	189
2.3 „Das Erste Testament“ – ein Neologismus und sein theologischer Hintergrund .....	192
2.4 Die Doppelte Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels in Judentum und Christentum .	195
2.5 Die Wahrnehmung verschiedener kanonischer Sinnrichtungen der Bibel Israels.....	198
2.6 Theologische Interpretation als leserorientierte Auslegungsweise. Die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität.....	202
3 Hermeneutische Praxis: Die Theologische Auslegung der Endkomposition.....	210
3.1 Von der Psalmen- zur Psalterexegese.....	211
3.2 Der Pentateuch als Tora und Kanon .....	216
3.3 Die Diskussion um das biblische Gottesbild .....	218
4 Die ‘Ein-Bund-Theorie’ als theologische Grundlage der Hermeneutik Zengers .....	223
4.1 Exegetische Grundlegung.....	225
4.2 Theologische Schlussfolgerungen für das Verhältnis Kirche und Israel.....	228
5 Zusammenfassung: Die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität als leserorientierter Ansatz.....	231
<b>Schlussüberlegungen .....</b>	<b>233</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>238</b>

## **Vorwort**

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2007/2008 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Für die Veröffentlichung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Mein Dank richtet sich an erster Stelle an meinen Doktorvater Prof. Dr. Rüdiger Liwak. Er hat das Projekt nicht nur über viele Jahre geduldig begleitet, sondern auch immer wieder wertvolle Hinweise gegeben und mich stets ermutigt, weiterzuarbeiten. Danken möchte ich ferner Prof. Peter von der Osten-Sacken für seine Bereitschaft, ein Votum zu verfassen, und die damit verbundenen Mühen.

Darüber hinaus haben viele Menschen dazu beigetragen, dass die Arbeit zu einem guten Abschluss gebracht werden konnte. Zuerst danke ich Dr. Ekkehard Plümacher und dem Rotary Club Berlin Tempelhof für die finanzielle und ideelle Unterstützung in der Anfangszeit. Die Evangelische Kirche von Westfalen hat das Projekt durch die Ermöglichung eines Auslandsaufenthaltes in New York während meines Vikariats vor allem hinsichtlich der Literaturbeschaffung enorm erleichtert. Für inhaltliche Anregungen und „Fachgespräche“ danke ich den Freunden Dr. Dominique Moldehn, Bernd Vogelsang, Gabriela Köster und Dr. Philipp Enger. Andreas Bredenfeld und Ingrid Volz haben die Arbeit und das Literaturverzeichnis mit Akribie korrigiert. Tanja Lenuweit, Dagmar Gebers und Rosiwaldo Reis Santiago haben mich besonders in der Endphase maßgeblich entlastet. Ihnen allen danke ich von Herzen. Die Arbeit nicht ohne die Ermutigung und Unterstützung meiner Eltern Gerda Charlotte und Arnold Engelbert Jastrzembski und meiner Schwiegereltern Horst und Helga Köster zustande gekommen. Nicht zuletzt denke ich an meine Frau Barbara und unsere Tochter Ruby. Ihnen widme ich diese Arbeit.

Berlin, Sexagesimae, Tag des Gedenkens an die Opfer des Holocaust 2008 Volker Jastrzembski

## Einleitung. Ziel, Aufbau und Methode der Arbeit

Die deutschsprachige Debatte um die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog hat derzeit einen inhaltlichen Konsens erreicht.<sup>1</sup> Dieser lässt sich mit den Stichworten der „gemeinsamen Grundlage“ und der „doppelten Rezeptionsgeschichte“ der Bibel Israels umschreiben.<sup>2</sup> Die Doppelformulierung macht auf zwei wichtige Erkenntnisse aufmerksam, die jede Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog berücksichtigen muss. Die Bibel Israels ist die gemeinsame Basis, ein gemeinschaftlich geteiltes Erbe, das Judentum und Christentum unlösbar miteinander verbindet. Zugleich bildet die Hebräische Bibel den Ausgangspunkt zweier religiöser Überlieferungen, welche die biblischen Traditionen zwar nicht unabhängig, aber doch zu einem großen Teil eigenständig rezipiert und fortgeschrieben haben. Die Aussage, dass die Bibel Israels eine „doppelte Rezeptionsgeschichte“ aufweist, ist indessen nicht allein als historische Feststellung zu verstehen, die ohnehin kaum zu bestreiten wäre, sondern in ihrer theologischen Bedeutung zu reflektieren. Jede christliche Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog muss daher der Tatsache Rechnung tragen, dass es eine legitime jüdische Auslegung und Fortschreibung der Bibel Israels gibt.

Diesen Konsens belegen nicht nur die Hermeneutikkonzeptionen von Rolf Rendtorff und Erich Zenger, die neben Brevard S. Childs in den Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung gestellt werden, sondern auch die nach und nach erscheinenden Dissertationen, die sich hermeneutischen Grundfragen widmen.<sup>3</sup> In dem im Jahr 2000 veröffentlichten Dokument ‘DABRU EMET’ haben die christlichen Bemühungen um eine angemessene Hermeneutik des Alten Testaments zudem eine jüdische Antwort erhalten, die einen guten Ausgangspunkt für weitere Reflexionen darstellt.<sup>4</sup>

Die vorliegende Untersuchung geht von dem skizzierten und noch weiter zu entfaltenden Konsens aus und wird vertiefende Kriterien für eine angemessene christliche Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog entwickeln. Dies geschieht methodisch in zwei

---

<sup>1</sup> Vgl. einführend zum christlich-jüdischen Dialog die auf Seite 16, Anm. 68, genannte Literatur.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als explizit *christliche* Unternehmung. Dies wird mit der Verwendung der Formulierung ‘Hermeneutik des Alten Testaments’ zum Ausdruck gebracht. Auch wenn der Begriff ‘Altes Testament’ aufgrund der mit ihm häufig verbundenen Abwertung innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs zu Recht kritisiert wird, kann nur schwerlich auf ihn verzichtet werden. Denn während die Begriffe ‘Hebräische Bibel’ und ‘Bibel Israels’ sich allein historisierend auf den ersten Teil unserer Bibel beziehen und damit allenfalls der historischen Betrachtung angemessen sind (siehe zu Rendtorff Seite 146ff.), beinhalten andere Formulierungen theologisch problematische Aussagen: So steht etwa der Übernahme der jüdischen Kurzform Tenach (für *Tora*, *Nebiim*, *Ketubim*) entgegen, dass damit eine Vereinnahmung des Erbes Israels verbunden sein könnte. Auch der von Erich Zenger ins Spiel gebrachte Terminus ‘Erstes Testament’ kann theologische Schwierigkeiten nach sich ziehen, denn er ist eng mit Zengers Auffassung der ‘Ein-Bund-Theorie’ verbunden, die von einer Öffnung des Bundes mit Israel zur „Völkerwelt“ ausgeht. Siehe zur Problematik der ‘Ein-Bund-Theorie’ Seite 53ff., zu dem Neologismus Zengers Seite 192ff., sowie zur bundestheologisch-christologischen Klarstellung Zengers Seite 228ff. Allenfalls der Begriff ‘Die Schrift’ könnte die theologische Problematik umgehen. Da er jedoch im Gegensatz zur jüdischen Verwendung im Kontext christlicher Hermeneutik nicht eindeutig ist und daher Ergänzungen wie ‘alttestamentlich’, ‘jüdisch’ oder ähnliches erfordert, bringt er allenfalls einen graduellen Vorteil. Im Kontext der alttestamentlichen Wissenschaft als christlicher Disziplin ist daher die Beibehaltung der Terminologie ‘Altes Testament’ vertretbar, wenn zugleich die Basiskriterien einer Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog beachtet werden. Die anderen Begriffe werden in der vorliegenden Arbeit nur verwendet, sofern sie sich auf die historische Urkunde (Hebräische Bibel bzw. Bibel Israels) oder die jüdische Schrift (Tenach) beziehen.

<sup>2</sup> Siehe zu dem erreichten Konsens ausführlich unten Seite 16ff.

<sup>3</sup> Vgl. jüngst vor allem Grohmann, Aneignung, und Lemaire, Verstehen.

<sup>4</sup> Vgl. die Dokumentation der Stellungnahme in KuI 18 (2003), 77-79. Die Stellungnahme hat eine breite christliche Resonanz gefunden. Siehe dazu Seite 16ff. sowie zu Rendtorff Seite 144 und zu Zenger Seite 201, Anm. 108; 110.



Schritten. In einem ersten Schritt werden allgemeine Bedingungen in den Blick genommen, mithilfe derer eine *christliche* Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog gelingen kann. Hier sind Schlussfolgerungen aus den verschiedenen gegenwärtigen Hermeneutikdiskursen, der Diskussion um die so genannte christologische Interpretation und der Debatte um die Bundestheologie zu ziehen. In einem zweiten Schritt werden die Entwürfe von Brevard S. Childs, Rolf Rendtorff und Erich Zenger untersucht, um auf der Basis der Analyse weiter reichende Schlussfolgerungen für die zu entwickelnde Hermeneutik zu ziehen.

Im *ersten Kapitel* der Untersuchung werden ausgehend von den gegenwärtigen Debatten innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft (Seite 4ff.), des christlich-jüdischen Dialogs (Seite 16ff.), der Systematischen Theologie (Seite 20ff.) sowie der Philosophie (Seite 27ff.) Kriterien für einen den gegenwärtigen Herausforderungen genügenden Ansatz erarbeitet (Seite 69ff.). Zwei Überlegungen sind in diesem Zusammenhang erkenntnisleitend. Die Diskussion innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs findet nicht im „luftleeren Raum“ statt, sondern ist auf vielfältige Weise mit den anderen Diskursen verknüpft.<sup>5</sup> So zeichnet sich seit Mitte der 1990er Jahre eine Verschiebung zugunsten eines „Rezeptionstheoretischen Konsenses“ ab, der alle Diskussionen gleichermaßen verändert hat. Der häufig zu beobachtende Rückgriff auf das von den Literaturwissenschaften übernommene Leseparadigma wirft indessen die Frage nach der philosophischen und theologischen Tragfähigkeit des mit ihm verbundenen Textbegriffs auf. Denn die angesprochenen Konzeptionen suchen die Interpretation durch den Rückgriff auf die Werkintention, die *intentio operis*, – im Falle etwa der kanonischen Interpretation einen kanonischen Sinn – vor Willkür der Rezipientinnen und Rezipienten zu schützen.

Die gegenwärtige Diskussion zeigt – und dies ist die zweite erkenntnisleitende Einsicht –, dass alle Modelle bewusst oder unbewusst von philosophischen und literaturwissenschaftlichen Textauffassungen gesteuert werden, die sich der philosophischen Hermeneutikdiskussion der Gegenwart stellen müssen. Die Arbeit wird in diesem Zusammenhang die Diskussion zwischen der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und der Dekonstruktion Jacques Derridas ins Zentrum rücken (Seite 27ff.). Diese Debatte ist nicht nur aufgrund der unterschiedlichen Auffassungen von Text, welche die beiden Philosophen zugrunde legen, besonders ertragreich, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass die beiden Denker miteinander einen mehr als zwanzig Jahre andauernden Dialog über das Problem des Verstehens geführt haben, der sich als theologisch anschlussfähig erweist (Seite 36ff.).

Um der Untersuchung weitere Tiefenschärfe zu verleihen, soll neben den gegenwärtigen Ansätzen auch ein Blick in die Geschichte der alttestamentlichen Hermeneutik in Deutschland geworfen werden (Seite 39ff.). Dies ist der Beobachtung geschuldet, dass die gegenwärtigen Diskussionen nur in seltenen Fällen an die *hermeneutische Vorgeschichte des 20. Jahrhunderts* zurückgebunden werden, obwohl sie von ihr abhängig sind. Die im christlich-jüdischen Dialog engagierten Theologinnen und Theologen bilden hier insofern eine Ausnahme, als sie in der Regel im Sinne einer „Theologie nach Auschwitz“ auch theologische Konsequenzen aus der Geschichte zu ziehen versuchen. Diese finden in der gleichrangigen Betrachtung der jüdischen Auslegung und der kritischen Auseinandersetzung mit kirchlichen Antijudaismen ihren leben-

---

<sup>5</sup> In diesem Sinne gilt auch die Äußerung Antonius H. J. Gunnewegs, der festgestellt hat: „Ja, es ist keine Übertreibung, wenn man das hermeneutische Problem des Alten Testaments nicht bloß als ein, sondern als *das* Problem christlicher Theologie betrachtet, von dessen Lösung so oder so alle anderen theologischen Fragen berührt werden.“ Gunneweg, *Verstehen*, 7. Hervorhebung im Original.

*Die Hervorhebungen in den Zitaten sind, wenn nicht anderes angegeben, aus dem Original übernommen.*

digsten Ausdruck. Allerdings bleibt dabei häufig ein Gesichtspunkt unterbelichtet. Innerhalb der Diskussion um das Alte Testament in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spielte vor allem die theologisch-christologische Interpretation eine herausragende Rolle. Die mit diesem Stichwort verbundenen Hermeneutikmodelle werden jedoch in der Regel – und dabei machen die Autoren innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs keine Ausnahme – mit dem Hinweis auf ihren a-historischen Charakter abgelehnt. Im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs spielt zudem der Vorwurf eine zentrale Rolle, dass diese Interpretation keinen Raum für eine legitime jüdische Rezeption lasse. Dem ist, bezogen auf die Hauptvertreter Wilhelm Vischer und Hans Hellbardt, ohne Einschränkung zuzustimmen. Allerdings vergeben die Kritiker mit der pauschalen Verurteilung die Chance, ausgehend von den Anstößen der theologisch-christologischen Interpretation nach einer legitimen christlichen Interpretation des Alten Testaments zu fragen, die im Kontext christlicher Hermeneutikbemühungen nicht ohne den Bezug auf die Christologie auskommen kann. Da diese Erkenntnis auch im Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialogs gilt, wird im Zuge einer *historischen Vergewisserung* die Diskussionslage der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts schlaglichtartig beleuchtet.

Schließlich soll in einem weiteren Diskussionsgang vertiefend die *Bundestheologie* betrachtet werden (Seite 50ff.). Sie bildet einen Kristallisationspunkt des christlich-jüdischen Dialogs, weil sich an ihr nicht nur das Verhältnis der Testamente und darüber hinaus die Beziehung von Judentum und Christentum festmachen lässt, sondern auch detailliertere Erkenntnisse über die theologisch-christologischen Prämissen der jeweiligen Protagonisten ermöglicht werden. Im Sinne einer „Prüfkategorie“ kann darüber hinaus mit ihrer Hilfe in hermeneutischer Perspektive das Verhältnis von Theologie und Exegese erläutert werden.

Aufbauend auf den Analysen des Eingangskapitels werden in den *Kapiteln Zwei bis Vier* die das christlich-jüdische Gespräch der 1980er und 1990er Jahre maßgeblich bestimmenden Ansätze von *Brevard S. Childs* (Seite 74ff.), *Rolf Rendtorff* (Seite 123ff.) und *Erich Zenger* (Seite 175ff.) betrachtet. Sie haben nicht nur wegen ihrer bedeutsamen theoretischen Überlegungen und ihres fächerübergreifenden Einflusses besondere Aufmerksamkeit verdient, sondern decken darüber hinaus auch exemplarische Diskussionszusammenhänge ab, namentlich die protestantische und die katholische Debatte in Deutschland sowie die nordamerikanische, vorwiegend protestantisch geprägte Diskussion. Ferner erfassen sie unterschiedliche Aspekte und Akzentsetzungen, die mit den Stichworten ‘Kanonhermeneutik in christologischer Perspektive’ – ‘Historisch-theologische Interpretation’ – ‘Hermeneutik der kanonischen Dialogizität’ umrissen werden können. Die Analyse wird dabei nicht nur die theoretischen Überlegungen der Autoren berücksichtigen, sondern ihre Hermeneutik darüber hinaus einer exegetischen „Überprüfung“ unterziehen, um ihre Konsistenz zu untersuchen und mögliche Aporien aufzuzeigen. Dazu wird auf die ‘Leitkategorie’ des Bundes zurückgegriffen, die, wie bereits betont, auch zur Erschließung der theologisch-christologischen Prämissen der jeweiligen Autoren beiträgt.

Angesichts der Problematik und der Komplexität des Gegenstandes ist es methodisch am zweckmäßigsten, die Debatte selbst sowie die mit ihr zusammenhängenden Diskussionen aus einer alttestamentlichen Perspektive zu analysieren. Dabei wird die vorliegende Untersuchung den Diskurs nicht aus neutraler Perspektive, gleichsam „von außen“ betrachten. Sie trägt damit zum einen der „hermeneutischen“ Erkenntnis der Vorstruktur jeden Verstehens Rechnung, welche die Wahrnehmung des Gegenstandes von Anfang an steuert und von daher eine neutrale Betrachtung ausschließt. Zum anderen tritt die vorliegende Arbeit selbst mit einem normativen Anspruch auf und wird sich daher als „Eingriff“ in die genannten Diskurse präsentieren.

# I. Kriterien

## 1 Zum Diskussionsstand im deutschsprachigen Raum

### 1.1 Die gegenwärtige hermeneutische Diskussion innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft. Eine einführende Skizze

Die alttestamentliche Wissenschaft befindet sich in einer nun schon mehr als dreißig Jahre andauernden Grundlagenkrise. Nachdem seit den 1970er Jahren wesentliche Annahmen der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments wie die These eines frühisraelitischen Stämmebundes, eines Bundeserneuerungsfestes oder durchlaufender Pentateuchquellen, um nur einige zu nennen, angefochten wurden, lässt ein erneuter Forschungskonsens bis auf weiteres auf sich warten. Neben einer Vielfalt neuer Hypothesen, die mitunter auch für Fachkenner kaum noch zu überblicken sind, herrscht zudem Uneinigkeit hinsichtlich der zu verwendenden Methoden. Unter Einfluss insbesondere nordamerikanischer Ansätze, die sich vorrangig einem literaturwissenschaftlichen Leseparadigma verdanken, wird seit Mitte der 1990er Jahre in Deutschland eine kontroverse Debatte um den Stellenwert der historisch-kritischen Methode geführt. Die neue Unübersichtlichkeit spiegelt sich nicht zuletzt auch auf dem Feld der Hermeneutik des Alten Testaments. Ein Blick in gängige Einführungen zeigt ein buntes Mit- und Nebeneinander verschiedenster Konzepte, die sich nur schwer und mit nicht immer nachzuvollziehenden Argumenten in ein Raster einordnen lassen. Feministische Ansätze finden sich neben tiefenpsychologischen, christologische Interpretationen werden neben Konzepten der Biblischen Theologie und der Kanonhermeneutik vertreten, ideologiekritische Ansätze stehen in Konkurrenz zum Bibliodrama oder zu fundamentalistischen Auffassungen, und nicht zuletzt finden sich auch jüdische Auslegungsweisen sowie solche, die sich dem christlich-jüdischen Gespräch verdanken.<sup>1</sup>

Vergleicht man die gegenwärtige Methodenvielfalt mit der Situation der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts, so fällt vor allem die Verschiebung in Richtung der Leserrezeption auf. Die

---

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch die Übersicht bei Oeming, *Hermeneutik* (1998), 176. Zur Strukturierung der Methoden greift er auf das von ihm so genannte „hermeneutische Viereck“ zurück, nach dem *Sache*, *Rezipient*, *Text* und *Autor* in einem gegenseitigen Wechselverhältnis stehen. Vgl. a.a.O., 5. Oeming begrüßt die gegenwärtige Methodenvielfalt, allerdings mit Einschränkungen. So unterscheidet er strikt zwischen Ursprungssinn und gegenwärtiger Rezeption. Vgl. a.a.O., 180f. Angesichts des garstigen Grabens zwischen gegenwärtiger Welt und vergangener Welt empfiehlt er die existentielle Interpretation, die von der Grundlage gemeinsamer Lebensverhältnisse getragen ist. Vgl. a.a.O., 181. Vgl. auch die vergleichbare Aufteilung bei Steins, *Bibel* (1997), 142.

Die Betrachtung wird sich weitestgehend auf die protestantische deutschsprachige Literatur konzentrieren. Vgl. zur aktuellen Hermeneutikdebatte die Sammelrezensionen von Graf Reventlow, *Hermeneutik* (2005), *Hermeneutik* (1996) sowie die Artikel: Dohmen/ Steins, *Schriftauslegung*; L. Schmidt, *Hermeneutik*, und die Publikationen: Dohmen/ Stemberger, *Hermeneutik*; Dohmen, *Bibel* (2006b); ders., *Umgang* (1995b); Schreiner, *Testament*, sowie die Sammelbände ‘Biblische Hermeneutik’ (*JBTh* 12, 1997), hg. von I. Baldermann u.a.; ‘Eine Bibel – zwei Testamente’, hg. von C. Dohmen und T. Söding. Auf Französisch ist jüngst erschienen: Rose, *Herméneutique*.

Die Diskussion um die postmoderne und literaturwissenschaftliche Exegese wurde vor allem in den USA geführt. Die diesbezügliche Literatur ist kaum zu überblicken. Vgl. die Einführungen: ‘Hermeneutics at the Crossroads’, hg. von Kevin J. Vanhoozer u.a.; ‘Postcolonial Biblical Criticism’, hg. von Stephen D. Moore u.a.; ‘Handbook of Postmodern Biblical Interpretation’, hg. von A.K.M. Adam; ‘The Cambridge Companion to Biblical Interpretation’, hg. von John Barton; ‘The Postmodern Bible’, hg. von G. Aichele. Vgl. weiterhin Vanhoozer, *Meaning*; Clines, *Adventure*; Bartholomew, *Testament*; Adam, *Criticism*. Da die Untersuchung ausführlich auf die Debatte zwischen Derrida und Gadamer eingehen wird und damit die postmoderne Diskussion einbezieht, kann aus Platzgründen auf eine ausführliche Besprechung der hier genannten Literatur verzichtet werden.

alttestamentliche Wissenschaft konnte sich zur Lösung des so genannten hermeneutischen Problems zuvor im Wesentlichen mit der Bestimmung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament oder dem Nachweis von Strukturanalogien von Vergangenheit und Gegenwart begnügen und von einem stabilen, gleichsam durch den Wortlaut des Textes in seinem biblischen Kontext festgelegten Sinn ausgehen. Die zeitgenössische Auseinandersetzung seit Mitte der 1990er Jahre hat demgegenüber die Aufmerksamkeit verstärkt auf die Rezeption der alttestamentlichen Schriften gelenkt und damit vor allem literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen Rechnung getragen, die bereits seit den 1970er Jahren im Zusammenhang der feministischen und der sozialgeschichtlichen bzw. befreiungstheologischen Ansätze eine Rolle spielten. Die mit dieser Neuaufwertung verbundene Pluralisierung der Methoden steht dabei in augenfälligem Zusammenhang mit dem zeitgleich festzustellenden Relevanzverlust der alttestamentlichen Exegese, der – folgt man Helmut Utzschneiders kritischen Überlegungen – sowohl auf einer Methodenüberfrachtung als auch auf einer Theorievergessenheit der alttestamentlichen Wissenschaft beruht.<sup>2</sup> Die Konjunktur von leserinnen- und leserzentrierten Modellen und der von Utzschneider diagnostizierte Relevanzverlust dürften nichts anderes als zwei Seiten ein und derselben Medaille sein: Den mangelnden Lebensbezug der Exegese gleichen die „neuen“ hermeneutischen Methoden aus, indem sie den Leserinnen und Lesern ein breites Angebot von unvermittelten Gegenwartsbezügen eröffnen. Man wird sich davor hüten müssen, darin allein die Gefahr einer individualistisch-postmodernen Beliebigkeit zu erkennen. Denn die mit der Neuaufwertung verbundene Vervielfältigung der Methoden spiegelt zunächst nur die Pluralisierung der Lebenswelten wider, deren Nichtwahrnehmung nur mit einem weiteren Relevanzverlust und einer Selbstprovinzialisierung der Disziplin auch innerhalb des vom kulturwissenschaftlichen Paradigma geprägten geisteswissenschaftlichen Diskurses verknüpft wäre.

Es mehren sich daher Stimmen, die innerhalb der Exegese für eine Zusammenschau der verschiedenen Konzepte plädieren. Henning Graf Reventlow, der als einer der besten Kenner der Materie gelten kann, schreibt der aktuellen Diskussion eine wichtige Funktion zu: „Eine Erkenntnis hat die »postmoderne« Debatte bereits gelehrt: Die Annahme einer voraussetzungslosen Exegese mit eindeutigen Ergebnissen im Sinne objektiver (historischer oder textanalytischer) Erkenntnis ist ein Fehlschluß. Wichtiger noch: Texte sind selbst generell »offen«, können von verschiedenen Standpunkten aus unterschiedlich gedeutet werden.“<sup>3</sup> Vor diesem Hintergrund hält Graf Reventlow es für verfehlt, von einem Streit der Methoden zu reden, weil diese sich gegenseitig ergänzten und so einen Erkenntnisfortschritt nach sich zögen.<sup>4</sup> Allerdings ist es äußerst fraglich, inwieweit das damit umrissene integrative Programm den unterschiedlichen theoretischen Basisannahmen und insbesondere den verschiedenen in ihnen vorausgesetzten Textbegriffen, die von den historisch-kritischen und den unterschiedlichen literaturwissenschaftlichen Ansätzen zugrunde gelegt werden, in ausreichendem Maße Rechnung tragen kann. So hat Erhard Blum erst jüngst mit Blick auf die poetisch-literarische Werkinterpretation der Bibel festgestellt, dass die Texte zwar häufig poetisch seien, es sich aber aufs Ganze gesehen um adressatenbezogene Mitteilungsliteratur handele: „Das Alte Testament *ist* weder autonome Literatur,

---

<sup>2</sup> Vgl. Utzschneider, Text, 224f. Vgl. auch ders. Neues, 194. Utzschneider verweist in diesem Zusammenhang auf den von Deutschland unterschiedenen nordamerikanischen Diskurs, dem es gelungen sei, kulturwissenschaftliche Ansätze zu integrieren.

<sup>3</sup> Reventlow, Streit (2004), 956.

<sup>4</sup> Vgl. a.a.O., 961. Vgl. ähnlich auch Oeming, Hermeneutik (1998), 175ff.

noch *enthält* es dergleichen.“<sup>5</sup> Auf die verschiedenen von den Exegeten verwendeten Textbegriffe weisen auch die Autoren des Kolloquiums ‘Theorie der Exegese’ hin, zu denen neben den Herausgebern Helmut Utzschneider und Erhard Blum unter anderen auch die Alttestamentler Georg Steins, Christof Hardmeier und Ludger Schwienhorst-Schönberger gehören. In dem 2006 erschienenen Band ‘Lesarten der Bibel’ stellen sie ein wenig resigniert fest: „Der Titel des Buches »Lesarten der Bibel« lässt es schon erahnen: Zur Formulierung *einer* gemeinsamen Basistheorie der exegetischen Arbeit an biblischen Texten ist es nicht gekommen; dafür haben sich die jeweiligen Textkonzepte als zu verschieden erwiesen. Das bedeutet nun allerdings nicht, dass wir von unserer Suche nach theoretischer Fundierung der Exegese mit leeren Händen zurückkehren. Nur ist es eben nicht *eine*, von allen geteilte Theorie der Exegese, die wir anzubieten haben, sondern zunächst eine begrenzte Anzahl von drei Theorieentwürfen, die um die *eine* Frage des Textverständnisses kreisen ...“.<sup>6</sup> Angesichts der beschriebenen Lage dürfte dem Versuch, zu einer einheitlichen Konzeption zurückzukehren, wenig Erfolg beschieden sein. Dies bedeutet indes keineswegs, dass die Debatte darüber, welche Methoden dem Alten Testament angemessen sind, aufgegeben werden darf. Doch erfordert die Diskussion um die Grundlagen der alttestamentlichen Wissenschaft nicht nur die von Erhard Blum postulierte Exegetik,<sup>7</sup> sondern bedarf darüber hinaus einer hermeneutischen Vertiefung, die zudem die Frage nach dem theologischen Standort ihrer Methoden aufwerfen muss.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Blum, Notwendigkeit, 29. Vgl. zur Charakterisierung der alttestamentlichen Literatur auch a.a.O., 30. Blum plädiert für die Notwendigkeit der historischen Exegese, die als Regulativ fungiere: „Ohne die historische Frage nach den konkreten Kommunikationssituationen der Einzeltexte (oder sagen wir etwas realistischer: nach den Rahmenbedingungen möglicher Rezeptionen der Texte in der Welt des Alten Testaments) fehlen für eine große Zahl alttestamentlicher Texte die Kriterien bereits für ihre Konstitution (Umfang, Anfang-Ende etc.), und für alle biblischen Texte fehlt das entscheidende, auf ihren *Eigensinn* ausgerichtete Regulativ.“ A.a.O., 33. Vgl. auch ders., Literatur, 257. Blum verteidigt in diesem Beitrag die historisch-kritische Exegese gegen die Thesen Jochen Teuffels, der fordert, dass sich die universitäre Theologie der Domestizierung durch die Historik entledigen solle. Vgl. Teuffel, Geschichten, 249.

<sup>6</sup> Utzschneider/ Blum, Einleitung, 8. Sie unterscheiden drei Textbegriffe: Einen textpragmatischen (Hardmeier), einen kanonischen (Steins) und einen literarisch-ästhetischen (Utzschneider). Eine wieder andere Einteilung nimmt Utzschneider vor: Er unterscheidet zwischen historischem, kanonischem und literarischem Textbegriff. Vgl. Utzschneider, Literatur, 79. Allerdings versucht Utzschneider, eine Einheit wiederherzustellen, indem er die von ihm so bezeichneten „LesArts“ in ein hermeneutisches Dreieck einordnet. „So stellen die drei LesArts eine Art texthermeneutisches Dreieck dar, aus dessen drei Eckpunkten heraus sich die atl. Texte als Literatur lesen lassen, und zwar am besten und am angemessensten multiperspektivisch.“ A.a.O., 80. Anders argumentieren Hardmeier und Hunziker-Rodewald. Sie differenzieren zwischen einem textpragmatischen und einem repräsentationssemantischen Textbegriff: „Während die genannten exegetischen Zugänge primär repräsentationssemantisch orientiert sind und Texte als statische Objekte verstehen, liegt der textempirischen Herangehensweise ein kommunikationspragmatisches Textverständnis zugrunde, das Texte als Kommunikationsangebote und Partituren der Sinnbildung bestimmt.“ Hardmeier, Hunziker-Rodewald, Texttheorie, 39. Ferner könnten poststrukturalistische (siehe dazu unten), semiotische (Alkier) und intertextuelle (vgl. etwa Steins) Textauffassungen unterschieden werden. Es mag für den Moment genügen, heuristisch zwischen historischem und literarischem Paradigma zu differenzieren, insofern die verschiedenen literaturwissenschaftlichen Modelle im Unterschied zu historischen Ansätzen den vorliegenden Endtext in den Mittelpunkt der Auslegung stellen und den Rezipientinnen und Rezipienten eine wichtige Funktion für das Verstehen zuweisen.

<sup>7</sup> Blum versteht darunter eine exegetische Grundlagenreflexion. Vgl. ders., Notwendigkeit, 39f.

<sup>8</sup> Vgl. dazu neben Fischer, Grundlagen, Lohfink, Bibel (1995), 80f.: „Zu Theologie, das heißt reflexiver Vermittlung des im Kanon enthaltenen Wort Gottes, wird der Umgang mit der Bibel auf jeden Fall erst, wenn der kanonische Text synchron unter Berücksichtigung der innerkanonisch gegebenen Strukturen erschlossen wird. Alle andere Auslegungsarbeit, und sei sie noch so unentbehrlich, bleibt Vorstufe und ist noch keine Theologie im christlichen Sinn.“ Vgl. auch ders., Wissenschaft (2001), 37: „Die alttestamentliche Wissenschaft hat als »historische Theologie« aus ihren Texten auf verschiedensten Betrachtungsebenen die im Text vorgegebenen Theologien zu erheben und als textorientierter Teil der »Glaubenstheologie« die Exegese selbst bis in christlich-theologische Dimensionen hineinzuführen.“ Vgl. kritisch dazu Groß, Auslegung (2001a).

Gegenüber der eingangs beschriebenen hermeneutischen Methodenfülle nimmt sich die Zahl der Ansätze innerhalb der universitären alttestamentlichen Wissenschaft in Deutschland äußerst bescheiden aus. Nachdem die Großkonzeptionen, die bis in die 1960er Jahre Geltung beanspruchen konnten, wie die Schemata 'Verheißung und Erfüllung' oder 'Gesetz und Evangelium', nicht zuletzt aufgrund der ungenügenden Eignung, der Vielfalt der alttestamentlichen Themen und Überlieferungsstränge Rechnung zu tragen, gescheitert waren, lassen sich die gegenwärtigen Konzeptionen bei allen notwendigen Differenzierungen *zwei Grundfiguren* zuordnen.<sup>9</sup> Auf der einen Seite findet sich die breite Masse von Positionen, die nach der *Gegenwartsbedeutung* des Alten Testaments fragen.<sup>10</sup> Diesem Modell steht die so genannte „*Kanonhermeneutik*“ gegenüber, die unter dem Einfluss von Brevard S. Childs vor allem im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs eine weite Verbreitung gefunden hat.

Dabei bemisst sich die Bedeutung des Alten Testaments innerhalb des ersten Ansatzes nun nicht mehr daran, ob eine Generalzuordnung zum Neuen Testament gelingt, vielmehr wird nach der Relevanz *einzelner* Aspekte und Traditionen des Alten Testaments für den christlichen Glauben gefragt. Dabei werden in der Literatur in der Regel immer wieder die gleichen Theologumena angeführt: der Glaube an Gott, den Schöpfer, der zugleich der Retter und Befreier ist, der so genannte Monotheismus, die Erwählung, die eine besondere Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel stiftet; die Weisheit, die Klage sowie der Zusammenhang von Glaube, Ethik und Rechtsvorschriften. Häufig werden die Beobachtungen dergestalt zusammengefasst, dass von einem „Überschuss“<sup>11</sup> des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament die Rede ist oder von anthropologischen „Grundsituationen“ des Menschen.<sup>12</sup> Die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments ist nun im Wesentlichen in zwei Richtungen entfaltet worden. Zum einen

<sup>9</sup> Damit sind die genannten Modelle natürlich noch nicht erledigt. Dies zeigen etwa die hermeneutischen Überlegungen Ludwig Schmidts, dessen Erwägungen stark von einem verheißungsgeschichtlichen Schema geprägt werden. Vgl. L. Schmidt, *Hermeneutik*, 142f. Vgl. zu einer Neuauflage der christologischen Interpretation Becker, *Grundzüge*, und ders., *Deutung*.

<sup>10</sup> Vgl. Kaiser, *Gegenwartsbedeutung*; ders., *Bedeutung*; W. H. Schmidt, *Einsichten*; ders., *Problem*; ders., *Theologie*. Auch unter Dogmatikern ist diese Denkfigur sehr beliebt. Vgl. Gestrich, *Bedeutung*, Pannenberg, *Bedeutung*.

Eine Betrachtung der feministischen und der sozialgeschichtlichen Auslegung, die innerhalb des alttestamentlichen Diskurses wichtige Nebenrollen spielen, muss an dieser Stelle aus Platzgründen unterbleiben. Als vor allem an den Rezipientinnen und Rezipienten ausgerichtete Ansätze haben sie an der rezeptionstheoretischen Wende, die seit Mitte der 1990er Jahre auch die alttestamentliche Wissenschaft ergriffen hat, maßgeblichen Anteil und bleiben aufgrund ihres ideologiekritischen Potentials auch weiterhin relevant. Indes gelten die kritischen Bemerkungen, die bezüglich der rezeptionstheoretischen Überlegungen und der Ethik der Interpretation angestellt werden, auch für diese Auslegungsweisen. Siehe dazu die Zusammenfassung dieses Abschnittes Seite 69ff., insbesondere Seite 72, Anm. 356. Zur Einführung in die feministische Exegese vgl. jüngst Schüssler Fiorenza, *Weisheitswege*, und Jost, *Hermeneutiken*. Ferner vgl. Noller, *Hermeneutik*, und den von Luise Schottroff, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker herausgegebenen Sammelband 'Feministische Exegese'. Zur sozialgeschichtlichen Exegese vgl. Croatto, *Bibel*; den Sammelband 'Hermeneutik – sozialgeschichtlich', hg. von Erhard Gerstenberger und Ulrich Schoenborn, Heft 1 der 'Evangelische Theologie' aus dem Jahr 1991 sowie Reinmuth, *Exegese*; Crüsemann, *Grundfragen* (1983); Gerstenberger, *Realitätsbezug*.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. Hertzsch, *Predigt*, 5f. Gerd Theißen hat in diesem Zusammenhang von „impliziten Axiomen“ gesprochen. Vgl. Theißen, *Überlegungen*, 132f. Diese wiesen in ihrer Tiefenstruktur darüber hinaus auch Konvergenzen zu den Glaubensinhalten anderer Religionen auf. Vgl. ders., *Überzeugungskraft*, 431.

<sup>12</sup> Vgl. Kaiser, *Bedeutung*, 3; Hertzsch, *Predigt*, 6. Vgl. auch Kaiser, *Gegenwartsbedeutung*, 25: „Der in sich vielstimmige Chor der alttestamentlichen Zeugen wird, von wenigen Ausnahmen abgesehen, durch das Selbstverständnis geeint, in dem sich das Volk und der einzelne als Glied dieses Volkes in menschlicher Gemeinschaft und aufgehender Welt als Geschenke erfahren, die für sich selbst, für diese Gemeinschaft und für diese Welt vor Gott verantwortlich sind. In den dem Menschen durch Geburt und Tod gesetzten Grenzen wird Gott als der Grund des Daseindürfens und Daseinmüssens erfahren. Dabei stehen Daseindürfen und Daseinmüssen nicht gleichwertig nebeneinander. Wer dasein darf, hat volles Leben. Wer dasein muß, befindet sich schon in der Gewalt des Todes.“

hat Horst-Dietrich Preuß die Überlegungen zur Bedeutung des Alten Testaments mit dem Begriff der „Strukturanalogie“ zu bündeln versucht.<sup>13</sup> Und zum anderen hat vor allem Antonius H. J. Gunneweg die Frage nach der „Prädikabilität“ alttestamentlicher Texte von einem christlich-existentialen Ansatz aus beantwortet.<sup>14</sup>

### *1.1.1 Auf der Suche nach „Strukturanalogien“ (Horst Dietrich Preuß)*

Das Alte Testament hat, folgt man der klassischen alttestamentlichen Hermeneutik, innerhalb der christlichen Kirche Bedeutung, weil es menschliche Grundsituationen schildert, die über die Zeiten hinweg gültig geblieben sind. Horst Dietrich Preuß hat dieses Verständnis des Alten Testaments 1968 in dem Aufsatz ‘Das Alte Testament in der Verkündigung der Kirche’ auf den Begriff der ‘Strukturanalogie’ gebracht. Der Begriff selbst geht auf Carl Heinz Ratschow zurück, doch schließt sich Preuß sachlich der typologischen Auslegung Gerhard von Rads an, nach der die alttestamentlichen Heilsgüter Typen für das neutestamentliche Heilsgeschehen sind.<sup>15</sup> Die Typologie wird von ihm nun auf die Existenz der Glaubenden bezogen. Die alttestamentlichen Zeugen können so zu Weggenossen auf dem Weg zu Christus hin werden:<sup>16</sup> „Da werden unsere Schritte zu Christus in den Texten des AT modellfallmäßig präfiguriert, und daher können diese Texte dann zu uns reden. Das AT zeigt, wie nötig wir (Menschen) Christus haben, es zeigt uns auf dem Weg zu ihm und Gott auf dem Weg zu uns. Das AT umreißt damit die Situationen (meine Situationen!), auf Grund deren und in die hinein die Christusbotschaft erfolgt, wo sie Sinn und Bezug erhält.“<sup>17</sup> In seiner Monographie ‘Das Alte Testament in christlicher Predigt’ weitet Preuß sein Verständnis der Strukturanalogie aus, indem er sie nun als ein „Grundmuster interpretierender Erfahrung“ versteht.<sup>18</sup> Damit weist sie zwar immer noch die Nähe zur existentialen Interpretation auf,<sup>19</sup> die der frühe Aufsatz nahe legt, ermöglicht es aber, verschiedenste Konzeptionen in sich aufzunehmen. So werden von Preuß etwa der Aufweis von Analogien im Gottesbegriff<sup>20</sup> oder die Reflexion über das Verhältnis der Testamente genannt.<sup>21</sup> Preuß’ Verständnis der Strukturanalogie kann zudem solche theologischen Aussagen einschließen, die zur Rede vom Überschuss des Alten Testaments geführt haben.<sup>22</sup> Der theologisch-philosophische Hintergrund des Ansatzes wird von Preuß selbst jedoch in der Annahme von anthropologischen Grundkonstanten, in der „Selbigkeit des Seins“ (Ernst Fuchs), gesehen.<sup>23</sup> Damit ist der Begriff der Strukturanalogie wiederum auf das frühere Verständnis der existentialen Interpretation zurückgeschnitten. Die Bedeutung des Alten Testaments bemisst sich im Kontext dieser Überle-

---

<sup>13</sup> Vgl. Preuß, Verkündigung, sowie ders., Predigt.

<sup>14</sup> Vgl. Gunneweg, Prädikabilität, sowie ders., Verstehen.

<sup>15</sup> Vgl. Preuß, Verkündigung, 134f.

<sup>16</sup> Vgl. Preuß, Verkündigung, 135: „Das AT zeigt und bringt den Weg zu Christus hin. Dies ist der Weg Gottes, aber auch der glaubender und nicht glaubender Menschen. ... Die Frage ist, ob diese Zeugen uns zu Weggenossen ... auf unserem Wege zu Christus und vielleicht sogar mit ihm werden können.“

<sup>17</sup> Preuß, Verkündigung, 136.

<sup>18</sup> Vgl. Preuß, Predigt, 121.

<sup>19</sup> Vgl. a.a.O., 122f.

<sup>20</sup> Vgl. a.a.O., 126.

<sup>21</sup> Vgl. a.a.O., 124ff.

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O., 127ff.

<sup>23</sup> Vgl. a.a.O., 132. Vgl. ganz ähnlich auch Kaiser, Bedeutung, 4.

gungen daran, inwieweit es gelingt, Analogien zwischen den Texten des Alten Testaments und der gegenwärtigen Situation herzustellen.<sup>24</sup>

An dieser Stelle sind nun drei fundamentale Probleme dieses Ansatzes anzusprechen. Es bleibt bei Preuß *erstens* unklar, wie mit Texten umzugehen ist, die sich der Analogiebildung versperren. Sind diese Texte, wie es das im Folgenden darzustellende Modell Gunnewegs nahe legt, als für den christlichen Glauben ungeeignet beiseite zu legen? Dem stehen nun aber nicht nur die Erkenntnisse des christlich-jüdischen Dialoges und des kanonischen Ansatzes, sondern auch die sich aus der Analyse der philosophischen Verstehensmodelle ergebenden hermeneutischen Eckpunkte entgegen. *Zweitens* trägt die mit dem Ansatz von Preuß verbundene Annahme von anthropologischen Grundkonstanten dem historischen Abstand zwischen dem damaligen Wirklichkeitsverständnis und der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit nicht genügend Rechnung. Preuß bleibt jedenfalls den Beweis schuldig, dass es solche Erfahrungen gibt, die Vergangenheit und Gegenwart unter dem Stichwort „Anthropologie“ zusammenbinden. Schließlich kann *drittens* das mit dem Ansatz von Preuß verbundene heilsgeschichtliche Denken der Eigenständigkeit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte nur unzureichend Rechnung tragen. Preuß gibt selbst zu, dass mit seinem Ansatz eine gewisse „... Konzeption von Heilsgeschichte doch gesetzt ist und unaufgebbbar bleibt.“<sup>25</sup> Indem Preuß getreu dem heilsgeschichtlichen Schema von einer Vorläufigkeit der alttestamentlichen Erfahrung spricht (der Weg auf Christus hin),<sup>26</sup> verwickelt sich der Ansatz in einen Selbstwiderspruch, denn die Annahme von Strukturanalogien setzt an sich *keine* Vermittlung durch das Neue Testament voraus.<sup>27</sup>

### 1.1.2 Die „Prädikabilität“ alttestamentlicher Texte (Antonius H. J. Gunneweg)

Auch Gunneweg reflektiert in dem Aufsatz ‘Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte’ das Problem der Distanz. Verstehen, so definiert Gunneweg, kann nur in der Überwindung der historischen Kluft durch ein gegenwärtiges Verständnis bestehen.<sup>28</sup> Methodisch folgt er dabei wie auch Preuß der „... existentialen Interpretation, die nach den Möglichkeiten menschlichen Daseinsverständnisses, die in einem von Menschen verfaßten Text zur Sprache kommen, fragt ...“.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Welche Verbreitung die Methode genießt, zeigt sich etwa auch an den Überlegungen Siegfried Kreuzers, der die Frage nach der Bedeutung ethischer Aussagen des Alten Testaments unter Rückgriff auf strukturanaloge Elemente beantwortet. Vgl. Kreuzer, Hermeneutik, 248. Vgl. ferner auch G. Wanke, der die Strukturanalogie unter Rückgriff auf korrelationstheologische Kategorien gegen Angriffe F. Mildenbergers verteidigt. Dieser hatte gegenüber der existentialen Komponente der Strukturanalogien argumentiert: „Erfragt ist dabei ... nicht ein anthropologisch Allgemeines, das die Brücke vom vergangenen Text zum gegenwärtigen Leben schlagen soll; erfragt ist vielmehr, wie die Bibel in gegenwärtiger Betroffenheit faktisch verstanden wird. Dabei soll es dann zu einer bewußt wahrgenommenen Wechselwirkung von wissenschaftlicher Schriftauslegung und kirchlicher Anwendung der Schrift kommen.“ Mildenberger zitiert bei Wanke, Kanon, 1059. Wanke fragt dagegen: „Und welche Maßstäbe stehen dem Exegeten zur Verfügung festzustellen, welche Texte *gegenwärtig Anstehendes auf Gott hin ansprechbar machen* und welche nicht? Denn nur, wenn man das angeben kann, wird der von Mildenberger vorgeschlagene Weg methodisch relevant.“ Wanke, Kanon, 1060. Wanke greift auf die so genannte Korrelationstheologie, nach der die Botschaft und die Situation zunächst unabhängig voneinander erhoben werden und erst dann in Beziehung gesetzt werden, bzw. die Strukturanalogie von Preuß zurück.

<sup>25</sup> Preuß, Predigt, 127. Vgl. auch ders., Verkündigung, 136.

<sup>26</sup> Vgl. Preuß, Verkündigung, 136.

<sup>27</sup> Vgl. a.a.O., 139: „Wenn wir allerdings so in existentialer Typologie uns um die Predigt des AT ... mühen, werden wir stets die Frage im Ohr behalten müssen, ob das AT nicht direkt zu uns reden kann, d.h. ohne den Blick auf das NT oder gar erst von ihm her. Jedes Buch der Welt darf das an sich ...“.

<sup>28</sup> Vgl. Gunneweg, Prädikabilität, 161f. Er bezieht sich an dieser Stelle auf den Ansatz Gadammers, ohne jedoch dessen methodenkritische Ausrichtung einzubeziehen. Allein in den Überlegungen zum Verstehen als Wirkung des Geistes (ebd.) scheint diese schwach nach.

<sup>29</sup> Gunneweg, Prädikabilität, 162f.



Die Bedeutung alttestamentlicher Texte bemisst sich demnach an dem sich in ihnen ausprechenden Existenzverständnis. Welche Aussagen werden über Gott und den Menschen getroffen und inwiefern betreffen diese die Gegenwart? Nach einer Durchsicht der gängigen hermeneutischen Modelle gibt Gunneweg zu bedenken: „Die Frage nach *der* Geltung *des* Alten Testaments ist deshalb falsch, weil sie an *dem* Alten Testament orientiert ist, das Alte Testament selbst aber als eine bunte Sammlung sehr verschiedenartiger ... Texte sich gegen jede Generalisierung sperrt.“<sup>30</sup> Da Gunneweg eine bloß historische Antwort auf das hermeneutische Problem nicht gelten lassen will, müsse auf theologischem Wege begründet werden, warum das Alte Testament als Teil des Kanon Geltung zukommen soll.<sup>31</sup> Das theologische Verfahren, das Gunneweg nun vorschlägt, besteht in einer „Einzelprüfung“ alttestamentlicher Texte, in der diese, ausgehend von einem christlichen Daseinsverständnis, auf ihre Eignung für die christliche Predigt zu befragt sind.<sup>32</sup>

Gunnewegs Schüler Manfred Oeming hat dieses Modell exemplarisch auf die Auslegung von I Reg 19 angewendet. Aufgrund der Ambivalenz des Textes fordert er vom Prediger eine „Dialogik“, in der Altes und Neues Testament in ein Gespräch gebracht werden.<sup>33</sup> Innerhalb dieses Prozesses der Abwägung wird über die Geltung des *einzelnen* Textes entschieden. Prädikabel sind, zugespitzt formuliert, solche Texte, die mit dem christlichen Kerygma übereinstimmen. Dabei bleibt sowohl bei Gunneweg als auch bei Oeming zunächst unklar, wie dieses Kerygma zu erheben ist. Freilich liegt die Vermutung nahe, dass das, was zum christlichen Bestand gehört, nur aus dem Neuen Testament zu erheben ist, wie sich etwa an Gunnewegs Gegenüberstellung von „israelitisch-jüdischer Predigt“ und „christlicher Predigt“ zeigt.<sup>34</sup> Das Kriterium des Christlichen wird von Gunneweg in seiner ‘Hermeneutik’ nun explizit an das Neue Testament gebunden.<sup>35</sup> Da von vornherein feststeht, was als christlich zu gelten hat, wird das Alte Testament vorwiegend in seiner Fremdheit wahrgenommen. Zwar halten Oeming wie Gunneweg daran fest, dass die Kirche ohne Altes Testament sprach- und grundlos wäre,<sup>36</sup> doch dieser Gedanke hat keine theologische Durchschlagskraft. Vielmehr heißt es bei Gunneweg: Als Sammlung israelitischer und jüdischer Schriften sei das Alte Testament „... also in jeder Hinsicht ein *Erbe* aus vorchristlicher Zeit. Eben hierin steckt das hermeneutische Problem: Ist das Erbe aus vorchristli-

---

<sup>30</sup> Gunneweg, a.a.O., 180. Vgl. analog Gunneweg, Verstehen, 187.

<sup>31</sup> Vgl. a.a.O., 10.183: „Die Vorgegebenheit und das nicht zu leugnende Faktum des zweiteiligen Kanon ist ernst zu nehmen und darf also nicht aus der Betrachtung und aus der wissenschaftlichen Untersuchung des Alten Testaments ausgeklammert werden. Aber Vorgegebenheit und Faktum bedeuten nicht den nicht mehr zu hinterfragenden Ausgangspunkt von Betrachtung und Untersuchung, vielmehr ist der kanonische Zusammenhang von Altem und Neuem Testament selbst das eigentliche hermeneutische Problem. Es lautet noch einmal kurz gefaßt, ob dieser Zusammenhang, der *historisch* vorgegeben, weil er in der Vergangenheit so geworden und gewachsen ist, auch *theologisch* zu rechtfertigen sei.“

<sup>32</sup> Vgl. Gunneweg, Prädikabilität, 181.

<sup>33</sup> Vgl. Oeming, Testament (1996a), 322f. Der theoretische Hintergrund dieser Operation liegt nach Oemings eigenen Angaben in der neukantianischen Wissenschaftstheorie und ihrer Lehre von der „theoretischen Wertbeziehung“, von der Oeming allerdings später zugunsten eines am kanonischen Diskurs ausgerichteten Ansatzes abgerückt ist. Vgl. Oeming, Dauerreflexion (1995), 83.

<sup>34</sup> Vgl. Gunneweg, Prädikabilität, 181.

<sup>35</sup> Vgl. Gunneweg, Verstehen, 185: „Geltung in diesem strengen Sinne ist also christliche Gültigkeit, geltend gemessen am Maßstab dessen, was als christlich gelten kann. Das bedeutet aber, daß über Geltung und Nichtgeltung nur vom Christlichen her, also auf Grund und anhand des Neuen Testaments geurteilt und entschieden werden kann.“

<sup>36</sup> Vgl. Gunneweg, Verstehen, 198. Vgl. Oeming, Dauerreflexion (1995), 84f.

cher Zeit deswegen selbst vor-christlich und darum nicht-christlich?“<sup>37</sup> Damit werden jedoch aus der historischen Tatsache des zeitlichen Vorrangs des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament unzulässige *theologische* Schlussfolgerungen gezogen.<sup>38</sup> Indem Gunneweg von der Prämisse ausgeht, dass vom Neuen Testament her theologisch bereits feststeht, was als christlich gelten kann, kann das Alte Testament nur noch als vorchristlich wahrgenommen werden.<sup>39</sup> Bedeutung kann im Alten Testament nur erlangen, was sich auf dem Hintergrund eines christlichen Daseinsverständnisses legitimieren lässt. Damit stellt sich die Frage, warum das Alte Testament in der Kirche beibehalten werden soll, wenn es ohnehin nur der Veranschaulichung neutestamentlicher Glaubenswahrheiten und der Erhellung seiner Gedanken- und Sprachwelt dient. Über seine Geltung ist damit noch nichts gesagt. Oeming und Gunneweg bleiben so die von ihnen eingeforderte theologische Begründung für die Geltung des Alten Testaments schuldig.

Fragt man nach dieser knappen Analyse der beiden Modelle der Hermeneutik des Alten Testaments noch einmal *zusammenfassend* nach ihrer Leistungsfähigkeit, dann fällt auf, wie wenig sie der Widerständigkeit des Alten Testaments abgewinnen können. Die Bedeutung des Alten Testaments wird auf „Menschliches – Allzumenschliches“ beschränkt. Alles, was sich nicht widerstandsfrei in eine vermeintlich christliche Weltauffassung integrieren lässt, muss unter dieser Perspektive unberücksichtigt bleiben. Die Unfähigkeit, den Reichtum und die Andersartigkeit des Alten Testaments in die hermeneutischen Überlegungen einzubeziehen, macht es wahrscheinlich, dass schon die Frage falsch gestellt war. Anstatt von der kanonischen Geltung des Alten Testaments im Kontext der Kirche *auszugehen*, muss diese erst *begründet* werden.<sup>40</sup> Gegenüber einem Modell, welches nach der Bedeutung fragt, anstatt sie vorauszusetzen, ist mit Werner H. Schmidt von Folgendem auszugehen: „Der Christ kommt vom Neuen Testament her und geht auf das Alte Testament zu; dieses »bekommt« nicht erst »Geltung«, sondern hat sie gleichsam selbstverständlich von vornherein.“<sup>41</sup> Mit dieser Umkehrung wird das hermeneutische Problem des Verstehens antiker Texte zwar noch nicht gelöst, der Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments aber ihr aporetischer Charakter genommen.

### *Kanonhermeneutik*

Die kanonischen Ansätze gehen demgegenüber von der Geltung der alttestamentlichen Traditionen aus. Im Anschluss an Brevard S. Childs wird der alttestamentliche Kanon dogmatisch als Richtschnur auch für den christlichen Glauben interpretiert,<sup>42</sup> ohne dabei den Prozess der

---

<sup>37</sup> Gunneweg, Verstehen, 9. Auch Oeming beginnt seinen Aufsatz ‘Das Alte Testament als Buch der Kirche?’ mit der Frage: „Wie kann man die Heilige Schrift Israels als Buch der Kirche verstehen, obwohl sie doch unzweifelhaft ein vorchristliches Buch ist, das *extra et ante Christum* in der Synagoge entstand?“ Oeming, Testament (1996a), 299.

<sup>38</sup> Auch Kaiser setzt ganz ähnlich wie Oeming bei der literarischen und inhaltlichen Fremdheit des Alten Testaments an: „Das Alte Testament verrät schon formal auf jeder Seite, daß es aus einer Welt stammt, die nicht die unsere ist...“. Vgl. Kaiser, Bedeutung, 1. Doch wird diese hermeneutische Grundeinsicht nicht theologisch aufgeladen, wie es sowohl bei Oeming als auch bei Gunneweg geschieht.

<sup>39</sup> Vgl. auch Crüsemann, Theologie (1997), 13.

<sup>40</sup> Vgl. aber Andreas Lindemann, Überlegungen, 53. Auch Michael Heymel schlägt diesen Weg ein, wenn er seinen Beitrag mit der folgenden Frage überschreibt: „Warum gehört die Hebräische Bibel in den Kanon?“ Vgl. Heymel, Bibel, 2, insbesondere Anm. 2: „Ein notwendiger Bestandteil des christlichen Kanon ist das Alte Testament nur, sofern die Wahrheit des Neuen Testaments, d.h. Jesus Christus, nicht ohne das Alte Testament verstanden und ausgelegt werden kann.“ Vgl. ferner auch Neubrandt, Christinnen.

<sup>41</sup> W. H. Schmidt, Problem, 245.

<sup>42</sup> Vgl. etwa Spieckermann, Verbindlichkeit, 26: „Die Kanonisierung ist der angemessene Ausdruck für die Verbindlichkeit, die den Texten des Alten Testaments eigen ist.“

Kanonbildung zu leugnen und die mit ihm zusammenhängenden verschiedenartigen Traditionen in ein Einheitsschema zu pressen. An dieser Stelle sollen zwei charakteristische Ansätze besprochen werden, die gegenwärtig innerhalb der alttestamentlichen Diskussion in Deutschland vertreten werden.

### 1.1.3 Kanontheologie als gesamtbiblische Theologie (Bernd Janowski)

Janowskis Konzeption kann insofern als typisch für die kanonischen Ansätze gelten, als er die Wahrnehmung der Kohärenz des Kanon im Kontext einer gesamtbiblischen Theologie diskutiert und mit der bereits erwähnten Wahrnehmung der Vielfalt der biblischen Überlieferungsstränge zu verbinden sucht. Janowski geht dabei – anders als der gegenwärtige „mainstream“ alttestamentlicher Wissenschaft – von einer Mitte des Alten Testaments aus, die er in der so genannten „Bundesformel“ sieht. Indes sei das sachliche Zentrum nicht die Bundesformel selbst, sondern das, was in ihr zur Sprache kommt: „Nicht die »Bundesformel« (oder besser: »Zusammengehörigkeitsformel«) als solche, – die ja nicht für das ganze Alte Testament repräsentativ und überdies ein Produkt späterer Überlieferungsbildung ist –, sondern das, was mit ihr sachlich intendiert ist, nämlich die Sach- und Wirkmitte eines in ihr zum Ausdruck kommenden Geschehens, weist auf den inneren Zusammenhang des Alten Testaments hin. Diese Differenz von *Text* (Altes Testament) und *Gegenstand* (Verhältnis JHWH – Israel) erlaubt es, die im Alten Testament faßbaren »Bewegungen und Veränderungen im Verständnis und Verhältnis von Gott, Welt, Volk und Mensch« adäquat, d.h. als auf jene Sachmitte: die Gegenwart/ das Wirken JHWHs in Israel *und* das geschichtliche Leben Israels in der Gemeinschaft des Glaubens an seinen Gott bezogen zu bestimmen.“<sup>43</sup> Wie das Zitat verdeutlicht, schließt die Einheit des Alten Testaments ein dynamisierendes Element ein, das Janowski unter Rückgriff auf redaktionsgeschichtliche Erkenntnisse als „»Bearbeitung eines vorgegebenen Texts im Rahmen der schriftlichen Überlieferung und dessen Umgestaltung zu einem neuen Ganzen«“ zu fassen versucht.<sup>44</sup> Janowski entkräftigt den nahe liegenden Einwand, dass es sich angesichts der Polyphonie der Stoffe bei der Suche nach einer Mitte nur um ein nachträgliches Konstrukt handeln kann, indem er auf die kulturwissenschaftliche Kategorie der Kohärenzfiktion zurückgreift, die jeder historischen Sinnbildung zugrunde liege. Diese Theorie geht davon aus, dass „... »nicht erst die erinnerte und erzählte, sondern bereits die gemachte und erfahrene Geschichte vom Geist der Erzählung *geprägt* und von Fiktionen der Kohärenz *geformt* ist.«“<sup>45</sup> Die kanonische Kohärenz erscheint aus dieser Perspektive nicht als das Ergebnis einer rückblickenden Konstruktion, sondern bildet vielmehr die Grundlage jeglicher alttestamentlicher Traditionsbildung, insofern schon die Einzelerzählungen und -stoffe auf eine Sachmitte drängen. „Der Sinn der Geschichte – nämlich JHWHs Hinwendung zu Israel und Israels Antwort an JHWH –, der diese erinner- und erzählbar macht, steckt schon in der Geschichte selbst, wie sie von den Zeitgenossen erfahren wird und wie sie sich in den literarischen Zeugnissen als den sinnstiftenden Diskursen niedergeschlagen hat. Anders ausgedrückt: *Schon die Erfahrungen selbst sind semantisch organisiert*, deshalb sind sie eine Grundbedingung für Geschichtsbewußtsein und Geschichtserfahrung.“<sup>46</sup> Vor dem Hintergrund eines so verstandenen Traditionsprozesses erscheint der alttestamentliche Kanon nun als der Interpretationsrahmen, innerhalb dessen die Vielfalt der Rede von Gott zur Sprache

<sup>43</sup> Janowski, Gott (1998b), 31. Vgl. auch ders., Kanonhermeneutik (2005), 169f., und ders., Kanon (2004), 34.

<sup>44</sup> A.a.O., 35, mit Zitat Kratz. Vgl. gleichlautend ders., Kanonhermeneutik (2005), 174.

<sup>45</sup> Vgl. Janowski, Kanon (2004), 19, mit Zitat Assmann.

<sup>46</sup> Janowski, Kanonhermeneutik (2005), 172f.

kommen kann. Janowski spricht in diesem Zusammenhang auch vom Kanon als einer „kontrastiven Einheit“.<sup>47</sup> Der so umrissene Kanonbegriff ist nach Janowski im Sinne einer gesamtbiblischen Theologie nun gerade nicht auf das Alte Testament zu beschränken. Vielmehr bilden im Kontext christlicher Kanontheologie Altes und Neues Testament gemeinsam eine kontrastive Einheit, welche die Basis der Interpretation bildet.<sup>48</sup> Im Kontext christlicher Verständnisbemühungen geht es also darum, die zweigeteilte Bibel als *einen* kanonischen Text zu lesen. Dies kann, so Janowski, nur mittels eines zweifachen Lesens und Verstehens geschehen, das in einem ersten Schritt vom Alten zum Neuen Testament voranschreite und in einem zweiten vom Neuen auf das Alte Testament zurückblicke.<sup>49</sup>

Bezogen auf die kanonische Interpretation sind mehrere Aspekte hermeneutisch von Relevanz. Zunächst einmal weist die kanonische Interpretation einen Weg aus dem im vorherigen Abschnitt festgestellten Dilemma. Indem der *Kanon als Grundlage* der Interpretation festgeschrieben wird, entfällt die Notwendigkeit, sich auf die Basis gegenwärtiger christlicher Werturteile beziehen zu müssen. Hermeneutisch ist ferner von Belang, dass zumindest von Janowski *der gesamte christliche Kanon* in den Verstehensprozess einbezogen wird. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass sich eine alttestamentliche Hermeneutik im Kontext christlicher Denkbemühungen verstehen muss. In diesem Zusammenhang klingt bei Janowski bereits zweierlei an, was im folgenden Abschnitt noch eine größere Rolle spielen wird: Eine Hermeneutik des Alten Testaments ist erstens als *christliche Lesart* in den Blick zu nehmen.<sup>50</sup> Und sie muss sich zweitens nicht nur im Kontext der christlich-jüdischen Verständigung der Tatsache stellen, dass es *legitime jüdische Lektürenweisen* gibt.<sup>51</sup> Schließlich muss als letzter hermeneutisch gewichtiger Gesichtspunkt festgehalten werden, dass die kanonische Interpretation, wie Janowski sie entwickelt, die *Vielfalt der biblischen Traditionen* keineswegs unberücksichtigt lässt. Auch wenn Janowski vom Kanon als einer Sinneinheit – bzw. neuerdings unter Rückgriff auf literaturwissenschaftliche Modelle von einer „*intentio operis*“ des Kanon<sup>52</sup> – spricht, spielt der „Diskurscharakter“ der biblischen Überlieferungen eine zentrale Rolle innerhalb seines hermeneutischen Denkens.<sup>53</sup> Wie die Vielfalt der biblischen Stoffe in der Gegenwart Bedeutung erlangen kann, lässt die kanonische Interpretation Janowskis allerdings offen. Insofern treffen auch die kriti-

<sup>47</sup> Vgl. a.a.O., 176. Vgl. ähnlich ders., *Kanon* (2004), 36. Janowski findet für diese kanonische Perspektive eine elegante Formulierung: „Diese *Polyphonie des alttestamentlichen Redens von Gott* ist ein Spiegel der Einheit Gottes in der Vielfalt seiner Äußerungen – und zwar von Äußerungen, die immer kulturell geformt sind.“ Janowski, *Kanonhermeneutik*, 174. Vgl. gleichlautend ders., *Kanon* (2004), 34. An anderer Stelle spricht Janowski von einer „Kopräsenz ewiger Gegenwart“. Vgl. ders., *Theologie* (2003b), 348.

<sup>48</sup> Vgl. Janowski, *Gott* (1998b), 16f., sowie ders., *Reflexionen* (2001), 181.

<sup>49</sup> Vgl. a.a.O., 180f. Vor dem Hintergrund des christlichen Kanon muss Janowski die Sachmitte, die er für das Alte Testament festgestellt hat, um ein „christologisches“ Element erweitern. Er betrachtet die Beziehung JHWH-Israel (Bundesformel) als die interne und Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments, die von der internen nicht zu trennen ist. Vor dem Hintergrund einer zweifachen Lektüre kann Janowski dann auch die christologische Interpretation als eine mögliche christliche Lektüreweise rehabilitieren: „Das impliziert, dass »‘christologische Interpretation’ nur eine – mögliche – unter anderen Interpretationen dieser Schrift sein kann«. Es geht also weder um den verborgenen christologischen Sinn der Schrift, den es zu erheben gilt, noch entsteht das Christusbekenntnis aus der Schrift. Es entsteht vielmehr aus dem Glauben an Jesus als den Christus, der nicht die Schrift, sondern sich selbst im Horizont der Schrift auslegt.“ Janowski, *Reflexionen* (2001), 181. Vgl. auch ders., *Theologie* (1998a), 1547.

<sup>50</sup> Dies gilt es gegenüber Modellen festzuhalten, welche die kanonische Interpretation dem Textverstehen zuordnen. Vgl. etwa Steins, *Bibel* (1997), 142. Diese Zuordnung basiert auf Steins’ Konzept der Kanontheologie, auf das im folgenden Abschnitt einzugehen ist.

<sup>51</sup> Vgl. Janowski, *Kanonhermeneutik* (2005), 179; ders., *Theologie* (2003b), 349f.; ders., *Gott* (1998b), 34f.

<sup>52</sup> Vgl. Janowski, *Kanonhermeneutik* (2005), 177f.

<sup>53</sup> Vgl. zum Diskurscharakter der biblischen Überlieferung a.a.O. 173f., sowie ders., *Kanon* (2004), 33f.

schen Bemerkungen Oemings zu, der schreibt: „Die kanonische Schriftauslegung erweckt übertriebene Erwartungen, die sie nicht erfüllen kann. ... Denn selbst der Endtext stellt vor das hermeneutische Problem, welche Bedeutung der antike biblische Text, der damals als autoritativ anerkannt worden sein mag, über den großen Zeitabstand hinweg für die Moderne hat.“<sup>54</sup> Oeming übersieht indessen, dass die Kategorie des Kanon nicht allein als historische Qualität aufzufassen ist, sondern darüber hinaus auch quasi dogmatisch die Gültigkeit der biblischen Schriften im Kontext der Kirche festschreibt.<sup>55</sup> Der so verstandene Kanon bildet die Basis aller christlichen Verständigungsbemühungen und ist zugleich der Ausgangspunkt der Erwägungen zum christlich-jüdischen Dialog, die im folgenden Abschnitt einleitend darzustellen sind.

#### 1.1.4 Der Kanon als Text (Georg Steins)

Anders argumentiert *Georg Steins*, der Kommunikationsprobleme zwischen den „klassischen“ Positionen der biblischen Hermeneutik und den postmodernen Ansätzen diagnostiziert und den Vertretern der klassischen Position vorwirft, dass diese sich nicht an den Theoriediskursen beteiligen, sondern sich auf fragwürdige Konzepte wie die „Autorenintention“ oder die „ursprüngliche Textbedeutung“ zurückziehen.<sup>56</sup> Steins plädiert zur Behebung des Dilemmas für einen umfassenden Paradigmenwechsel, einen „canonical turn“, der die exegetischen Methoden im Ansatz verändere.<sup>57</sup> Der katholische Alttestamentler greift dazu auf ein integratives Kanonkonzept zurück, das den Kanon nicht als Spätprodukt begreift. Steins bezieht sich auf Martin Buber, der schon 1936 schrieb: „Die Kompositionsarbeit war bereits »biblisch«, ehe die erste Vorstellung einer bibelartigen Struktur erwachte; sie ging auf eine jeweilige Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Abschnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie ließ den tragenden Begriff durch Stelle um Stelle klären, ließ die heimliche Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftat, in einer andern sich voll erschließen, ließ Bild durch Bild und Symbol durch Symbol erleuchten.“<sup>58</sup> Dieses Kanonkonzept rückt insbesondere die enge Beziehung von Bibeltext und Glaubensgemeinschaft in den Mittelpunkt. Demnach hat der Kanon kein archivarisches Interesse, sondern bietet einen narrativen Entwurf der Identität der Glaubensgemeinschaft.<sup>59</sup> Die von Buber beschriebenen Strukturmerkmale des Kanon interpretiert Steins nun unter Rückgriff auf moderne Literaturtheorien als Intertextualität. Die Bibel erscheint aus dieser Perspektive vorrangig als *Text*, dessen Sinnerschließung eine besondere, am Kanon orientierte Lektüre verlangt.<sup>60</sup>

---

<sup>54</sup> Oeming, *Schriftauslegung* (1996b), 207.

<sup>55</sup> Vgl. Janowski, *Kanonhermeneutik* (2005), 161: „Wer sich zum biblischen Kanon, seiner Entstehung und seiner Auslegung äußert, tut dies in der Absicht, zur Identität des christlichen Glaubens beizutragen.“

<sup>56</sup> Vgl. Steins, *Bibelkanon* (2003), 178.

<sup>57</sup> Vgl. Steins, *Kanonisch lesen* (2006), 45f. Vgl. auch ders. *Bibelkanon* (2003), 196: „Eine kanonische Lektüre ist eine *eigene* Art des »Umgangs« mit einem Bibeltext, die nicht auf Rekonstruktion (etwa der Intentionen von Autoren und Redaktoren) abzielt, sondern in einer vorsichtigen Annäherung an den gegebenen Bibeltext diesen im Raum der privilegierten Intertextualität des Kanons liest.“

<sup>58</sup> Vgl. Buber zitiert bei Steins, *Bibelkanon* (2003), 183. Vgl. auch a.a.O., 185: „... die biblischen Schriften *werden* nicht erst zum Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon.“

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., 192.

<sup>60</sup> Vgl. a.a.O., 188: „Unter Rückgriff auf neuere literaturtheoretische Ansätze lässt sich der Kanon als ein Text im Sinne von *Intertext*, *Metatext*, *Kontext*, *Hypertext* und *Diskurs* theoretisch präziser beschreiben.“ Damit ist nach Steins zudem ein positiver Zugang zum Phänomen der Vielstimmigkeit des Kanon sichergestellt. Vgl. a.a.O., 187.

Wie eine solche kanonische Lektüre aussehen könnte, beschreibt Steins in dem Aufsatz 'Kanonisch lesen' aus dem Jahr 2006. Das von ihm dargestellte Konzept muss drei Grundbedingungen erfüllen: Es muss erstens der Offenheit der Begegnung von Text und Rezipienten Rechnung tragen, indem es lediglich Rezeptionsmöglichkeiten anbietet. Zweitens muss „der Kanon als Basis, Raum und Horizont der Rezeption des auszulegenden Textes zur Geltung komm[en]“, und drittens steht das Konzept vor der Herausforderung, die kanonische Konstruktion abzubilden, die mit den Begriffen Struktur, Kontext und Intertextualität beschrieben werden kann.<sup>61</sup> Methodisch soll die von Steins vorgeschlagene Exegese so verfahren, dass sie den Einzeltext in der kanonisch vorliegenden Form mit seinen vielfältigen Bezügen, die durch Stichwortverbindungen, bestimmte übergreifende Metaphern und Vorstellungskomplexe gegeben sind, in den Mittelpunkt der Auslegung stellt. Dabei bleibt das jeweilige biblische Buch die maßgebliche Bezugsgröße, die jedoch durch die Herausarbeitung von sprachlichen und motivlichen Verbindungen innerhalb von Buchgruppen und des Gesamtkanon ergänzt werden kann und muss.<sup>62</sup> Steins baut die historische Kritik in sein Konzept ein, allerdings nur, um die so genannte „untergegangene Enzyklopädie“ des Textes zu erhellen. „Die unverzichtbare Bedeutung historisch-kritischer Arbeit für die Biblexegese wird in diesem theoretischen Rahmen präzise beschreibbar. Ihr Ziel sind nicht Mutmaßungen über Intentionen des Verfassers des auszulegenden Textes und über mögliche frühe Rezeptionen, sie dient vielmehr der Rekonstruktion der von jeder Äußerung des fremden (»alten«) Textes vorausgesetzten Weltsicht. Die Arbeit an der Wiedergewinnung einer teilweise versunkenen Enzyklopädie des fremden Textes wahrt das Eigenrecht des Textes in der Rezeption und verhindert so eine Überwältigung durch die Gegenwartsinteressen von Leserin und Leser.“<sup>63</sup> Indem Steins auf die von Eco vorgeschlagene Kategorie der Enzyklopädie des Textes zurückgreift, gelingt es ihm, die historisch-kritische Forschung in seine kanonische Auslegungen zu integrieren. Wie auch bei den systematischen Ansätzen und den Konzeptionen, die sich dem christlich-jüdischen Gespräch verdanken, übernimmt die historische Methode die Funktion einer Sicherung der Rezeption vor auslegerischer Willkür.

Welche *hermeneutische Bedeutung* dem Aufzeigen von Intertextualitätsstrukturen zukommt, beschreibt Steins unter Rückgriff auf den semiotischen Zeichenbegriff von Charles Sanders Peirce. Nach dessen triadischen Zeichenmodell setzt ein *Zeichen*, das sich auf ein bestimmtes *Objekt* bezieht, einen *Interpretanten* (eine Bedeutung, einen bestimmten Bewusstseinszustand des Rezipienten in einem gegebenen Kontext) aus sich heraus, der sich wiederum in zeichenhafter Weise auf das Objekt bezieht.<sup>64</sup> Folge man diesem Modell – so argumentiert Steins – dann stehen sich Rezipient und Text nicht mehr einfach gegenüber, sondern sind immer schon in dem durch das triadische Modell beschriebenen Prozess der Semiose zusammengeschlossen.<sup>65</sup> Bezo-

<sup>61</sup> Vgl. Steins, *Kanonisch lesen* (2006), 58.

<sup>62</sup> Vgl. a.a.O., 59. Steins spricht, bezogen auf den auszulegenden Text, von einem Hypertext, der sich auf Hypotexte bezieht, die durch die genannten Bezugsmöglichkeiten eingespielt werden.

<sup>63</sup> Steins, *Bibelkanon* (2003), 191, Anm. 38. Vgl. ähnlich a.a.O., 195: „Im Blick auf ihren Gegenstand, den Bibeltext als Kanon, hat die Exegese als wissenschaftliche Disziplin eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Sie rekonstruiert die verloren gegangenen Enzyklopädien des divergenten kanonischen Materials als unabdingbare Voraussetzungen eines angemessenen Verstehens, und sie schützt und erinnert die Sinnmöglichkeiten des kanonischen Textes.“ Vgl. auch ders., *Kanonisch lesen* (2006), 60f. In seiner Habilitationsschrift erwägt Steins noch „... eine fortlaufende *Interaktion* zwischen einer kanonisch-intertextuellen Lektüre und den klassischen Methoden historisch-kritischer Textarbeit.“ Dabei kommt der historisch-kritischen Methode auch hier die Aufgabe zu, die Andersheit des Textes vor unwissenschaftlichen Zugriffen zu schützen. Vgl. Steins, *Bindung* (1999), 228ff., hier 231.

<sup>64</sup> Vgl. zum Zeichenbegriff bei Peirce, Altkier, *Wissenschaft* (2005), 346ff., Deuser, *Semiotik*.

<sup>65</sup> Vgl. Steins, *Kanonisch lesen* (2006), 57. Vgl. auch die Andeutung in ders., *Bibelkanon* (2003), 194f.

gen auf den Kanon leuchtet diese Überlegung ein, insofern die kanonische Literatur immer schon eine enge Beziehung zwischen Text und Glaubensgemeinschaft hergestellt hat. Durch die kanonische Interpretation wird der Prozess der Semiose nach Steins Auffassung nun fortgesetzt: „Der Leseakt, der zwangsläufig Leseerfahrung aktiviert und über das Verfahren der Intertextualität in den Lese- und Deutungsprozess einspielt, setzt den Prozess fort, in dem die Bibel entstanden ist ...“.<sup>66</sup> Der Sinn der biblischen Schriften erschließt sich demnach in einem unmittelbaren Geschehen zwischen Text und Rezipient, das auf einen wie auch immer gearteten Vermittlungsprozess nicht angewiesen ist. Steins knüpft an diese Konzeption große Erwartungen, denn sie löst seiner Auffassung zufolge das hermeneutische Problem: „Der Kanon selbst überspringt diesen »Graben«, indem er die Geschichte der Gotteserfahrungen des Gottesvolkes »auf das Gedenken hin« transformiert.“<sup>67</sup> Den bei Janowski ausgemachten Mangel, dass die kanonische Interpretation noch nichts zur Frage nach dem Sinn biblischer Texte beigetragen habe, entgegnet Steins also durch den Rückbezug auf ein semiotisch erschlossenes Kanonkonzept, das in einem quasi wirkungsgeschichtlichen Ansatz den Graben zwischen Einst und Jetzt gar nicht erst aufreißt. Die biblischen Texte sind in einer Glaubensgemeinschaft per se bedeutsam und müssen aus dieser Perspektive erst gar nicht mühevoll aktualisiert werden.

Allerdings ist in der Schlussüberlegung dieses Kapitels (Seite 69ff.) noch einmal danach zu fragen, inwieweit die semiotische Annahme, die Zeichen und Interpretant um ein quasi unbewegliches Objekt gruppiert, eine realistische Vorstellung von der Beziehung zwischen Zeichen und Objekt darstellt. Der Zeichenbegriff Derridas legt demgegenüber nahe, dass die mit der Semiose verbundene Raummetapher (das Objekt in der Mitte) um ein verzeitlichendes Element zu ergänzen ist.

## 1.2 Hermeneutikpositionen im christlich-jüdischen Dialog

Die gegenwärtige deutschsprachige Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog wird nach wie vor grundlegend von den Aussagelinien des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 beeinflusst.<sup>68</sup> Der Beschluss bündelt die vorangegangenen Anstrengungen um die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses in Deutschland und stellt eine Wegmarke dar, an der alle anschließenden Denkbemühungen zu messen sind. Bezogen auf die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog hält die Entschliebung fest: „Wir bekennen uns dankbar zu den »Schriften« (Lk 24,32 und 45; 1 Kor 15,3f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen.“<sup>69</sup> Vor allem der mit dem Stichwort der „gemeinsamen Grundlage“ verbundene Paradigmenwechsel innerhalb der alttestamentlichen Hermeneutik macht die Bedeutung des Papiers aus. Denn dieser eröffnete die Möglichkeit einer gemeinsamen christlich-jüdischen Lektüre des gemeinschaftlichen Erbes. Dabei begingen die Verfasserinnen und Verfasser nicht den nahe liegenden Fehler, die vonein-

<sup>66</sup> Steins, Bibelkanon (2003), 184.

<sup>67</sup> Steins, Kanonisch lesen (2006), 51f.

<sup>68</sup> Vgl. den Text bei Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 593ff. Zur Rheinischen Synode vgl. neben Rendtorff, Gott (1989d) 71ff., neuerdings Raisig, Wege. Vgl. zur Frage der gemeinsamen Bibel ferner Seim, Bibel, J. M. Schmidt, Verständnis, und H. Schmid, Erwägungen. Vgl. einführend zum christlich-jüdischen Dialog Henrix, Judentum; von der Osten-Sacken, Dialog (1986); Pawlikowski, Judentum; Hinz, Entdeckung. Vgl. schließlich zur gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion Grohmann, Aneignung, 1ff. Vgl. zu der anders gelagerten Debatte in den Niederlanden, die schon in den 1960er Jahren, angestoßen durch Kornelis Heiko Miskotte, eine christliche Rezeption der jüdischen Auslegung forderte, 'Voices from Amsterdam', hg. von M. Kessler.

<sup>69</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 594.

ander zu unterscheidende jüdische und christliche Perspektive einzuebnen. Insbesondere die 'Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden', die vom Ausschuss 'Christen und Juden' erarbeitet und von der Landessynode durch Beschluss entgegengenommen wurden, erweisen sich als zukunftsweisend, indem sie die verschiedenen Möglichkeiten der Lektüre zunächst einmal wahrnehmen und als gleichrangig anerkennen: „Juden lesen die »Schrift« als Zeugnis von Gottes Liebe und Gebot und in Erwartung des messianischen Heils. Christen lesen sie als Zeugnis von Gottes Liebe und Gebot, in Erinnerung an den Messias Jesus, in Erwartung seiner Wiederkunft und des messianischen Heils.“<sup>70</sup> Mit den Stichworten „gemeinsame Grundlage“ und „doppelte Rezeption“ sind die beiden zusammengehörigen Aspekte einer Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog benannt, welche die nachhaltige Basis aller folgenden Diskussionen bilden.<sup>71</sup>

Seit Beginn der 1990er Jahre wurde diese Erkenntnis mit Rückgriff auf rezeptionsgeschichtliche Terminologie reformuliert. Als besonders einflussreich hat sich in diesem Zusammenhang der Vorschlag Klaus Kochs erwiesen, der 1991 von einem „doppelten Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum“ gesprochen hat.<sup>72</sup> Weitere zehn Jahre später artikuliert die jüdische Stellungnahme 'DABRU EMET' die Erkenntnis wie folgt: „*Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden »TeNaCh« und die Christen das »Alte« Testament nennen)*. In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftsbildung und ziehen aus ihm ähnliche Lehren ... Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Die Unterschiede müssen immer respektiert werden.“<sup>73</sup> Behält man im Auge, dass die beiden Aspekte der Gemeinsamkeit und der Perspektivität auch hier unlösbar zusammengehören, so läuft die Kritik ins Leere, die dem Dokument christlich-jüdische Harmoniesucht unterstellt hat. Exemplarisch für diese Kritik stehen die Überlegungen John D. Levensons, der unter der Überschrift 'Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll' ausführt: „Gemeinsamkeiten werden betont und Differenzen – wahrscheinlich der Hauptgrund für das Eintreten in den Dialog – werden heruntergespielt, ignoriert oder überhaupt bestritten.“<sup>74</sup> Den hier unterstellten Fehler begehen die

---

<sup>70</sup> 'Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden' zitiert nach Raisig, Wege, 266.

<sup>71</sup> Wie grundlegend diese hermeneutische Neuorientierung war, kann man an der Gegenäußerung von 13 Bonner Theologieprofessoren ermesen, zu denen auch der im vorangegangenen Abschnitt behandelte Gunneweg gehörte. Sie schreiben, bezogen auf die Hermeneutik des Alten Testaments: „So gewiß die hebräische Bibel aus diesem Grunde [Land- und Volkwerdung sind angesichts des Christusgeschehens nicht als Heilsgüter für Christinnen und Christen anzusehen; V.J.] nicht insgesamt als alt im Sinne von erledigt und überholt gelten kann, so ist sie doch darum das Alte Testament, weil sie nur von dem zentralen Geschehen der neutestamentlichen Christusbotschaft bestätigt und vorausgesetzt wird.“ Vgl. die 'Erwägungen zur kirchlichen Handreichung zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden', zitiert nach Raisig, Wege, 276. Die Aussagelinie, die, wie im vorangegangenen Abschnitt gezeigt wurde, durchaus bis in die Gegenwart hinein vertreten wird, entzieht der christlich-jüdischen Verständigung ihre hermeneutische Grundlage, indem sie eine bestimmte christlich-christologische Leseperspektive verabsolutiert.

<sup>72</sup> Vgl. Koch, Ausgang. Die Formulierung geht auf Walter Zimmerli zurück, der 1979 (!) unter Berufung auf den doppelten Ausgang „der »Wirkungsgeschichte« alttestamentlicher Überlieferung in Judentum und Christengemeinde“ vor einer Überbetonung einer kontinuierlichen Traditionsgeschichte gewarnt hatte. Vgl. Zimmerli, Gültigkeit, 194. Rendtorff spricht in diesem Zusammenhang von der zweifachen Nachgeschichte und 1986 hatte der Heidelberger Systematiker Dietrich Ritschl den Begriff der 'Fortsetzung' in die Debatte eingebracht. Vgl. Ritschl, Theologie, 144. Siehe zur Diskussion um die verschiedenen Terminologien und die dahinter stehenden historischen und theologischen Zuordnungsmodelle von Judentum und Christentum Seite 195ff.

<sup>73</sup> DABRU EMET, 77.

<sup>74</sup> Levenson, Dialog (2002), 166. Vgl. zur Überbetonung der Gemeinsamkeiten auch schon Brocke, Schriften, 589, sowie 594: „Womöglich kann das Ziel der Annäherung von Christen und Juden im theologischen Bereich gerade darin liegen, die unterscheidenden Elemente klar, deutlich und allgemein sichtbar herauszustellen, diese Unter-



Autorinnen und Autoren des Dokuments nicht. Auch wenn die Überschrift des Dokuments die Tatsache der gemeinsamen Bibel in den Mittelpunkt stellt, wird die Differenz der Zugänge zu den biblischen Schriften gerade nicht geleugnet. Zudem muss beachtet werden, was Peter von der Osten-Sacken angemerkt hat. Die Thesen wollen weniger den status quo festschreiben, als vielmehr das christlich-jüdische Gespräch über die im Dokument angesprochenen Themen in Gang bringen bzw. aufrechterhalten.<sup>75</sup>

Ausgehend von Kochs Formulierung kann seit Mitte der 1990er Jahre von einem rezeptions-theoretischen Konsens innerhalb der Forschung gesprochen werden. Als bedeutsamster Beitrag innerhalb der Debatte ist die Hermeneutik von *Christoph Dohmen* und *Günter Stemberger* aus dem Jahr 1996 anzusehen, die sich durch die Berücksichtigung moderner literaturwissenschaftlicher Erkenntnisse auszeichnet. Ergänzend soll die Dissertation von *Marianne Grohmann* aus dem Jahr 2000 betrachtet werden.

### 1.2.1 Doppelte Hermeneutik (Christoph Dohmen)

*Christoph Dohmen* hat unter dem Stichwort einer „doppelten Hermeneutik“ gemeinsam mit *Günter Stemberger* 1996 eine ‘Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments’ veröffentlicht. Die Nebeneinanderstellung eines jüdischen und eines christlichen Teils ist im Kontext des alttestamentlichen Wissenschaftsbetriebs ein Novum. Dohmen bezieht sich zur Begründung seines Projektes auf Klaus Koch, kritisiert jedoch die aus der Terminologie des „doppelten Ausgangs“ möglicherweise abzuleitende Vorstellung einer Symmetrie und Gleichrangigkeit der Rezeptionen der Hebräischen Bibel in Judentum und Christentum. Während die jüdische Auslegung nicht notwendig auf christliche Interpretationen angewiesen sei, ist es nach Dohmen für das Christentum konstitutiv, „... das doppelte Verstehen des ersten Teils in seiner Heiligen Schrift – als Bibel Israels oder als Altes Testament – wahrzunehmen ...“.<sup>76</sup> Als zweites konstitutives Moment habe die christliche Lektüre der Tatsache theologisch Rechnung zu tragen, dass das Alte Testament dem Neuen Testament vorangestellt worden sei. Es sei als „Ur-Kunde“ des Christentums zu verstehen und sei aus diesem Grund ein Basisdokument der christlichen Verkündigung.<sup>77</sup> Die Voranstellung des Alten Testaments, seine „Prae-Position“, gebe der christlichen Bibel eine bestimmte Leserichtung vor. „Als Konsequenz für das christliche Verstehen ergibt sich daraus, daß das Neue Testament im Lichte des Alten Testamentes zu lesen ist!“<sup>78</sup> Die *Voranstellung* des Alten Testaments innerhalb der christlichen Bibel halte demnach auch dessen *Vorrangstellung* textpragmatisch fest. Dohmen zieht aus dieser Feststellung die Konsequenz einer „doppelten Leseweise“: „Zuerst muß das Alte Testament für sich alleine gelesen werden, ohne christliche (neutestamentliche) Interpretation, nicht zuletzt, um die notwendige Interpretationsbasis zum Verstehen des neutestamentlichen Textes zu legen. Dann ist das Alte Testament vom Neuen her in einem zweiten Schritt nochmals zu lesen, um es im Horizont des Christuserignisses zu verstehen.“<sup>79</sup>

---

schiede dann auch zu bejahen und trotz (oder gerade wegen) der Unterschiede die Kommunikation zu suchen und zu pflegen.“

<sup>75</sup> Vgl. von der Osten-Sacken, Stand (2003), 216.

<sup>76</sup> Dohmen/ Stemberger, Hermeneutik, 21.

<sup>77</sup> Vgl. a.a.O., 14.

<sup>78</sup> A.a.O., 156.

<sup>79</sup> A.a.O., 156. Vgl. auch Dohmen, Hermeneutik (2000), 1650.

Zwei Prämissen bilden den theoretischen Hintergrund dieser Hermeneutik: Zum einen lässt sie sich deutlich als kanonische Interpretation identifizieren. Im Mittelpunkt der Hermeneutik steht damit nicht der Einzeltext und seine Bedeutung, sondern der kanonische Zusammenhang, von dem her ihm neue Bedeutungen zuwachsen können. Dohmen stellt fest, „... daß der Kanon selbst eine Sinnkonstitution darstellt, die das Verständnis des Einzeltextes entscheidend bestimmt.“<sup>80</sup> Zum anderen verbindet Dohmen textpragmatische mit rezeptionstheoretischen Elementen: Die an sich nicht zu vereinbarenden Konzepte werden von ihm innerhalb der „doppelten Leseweise“ miteinander in Beziehung gesetzt. Dohmen schließt sich H. R. Jauss an und orientiert die erste Lektüre an der pragmatischen Kommunikationsintention des Textes für seine Erstadressaten. Im Kontext der Hermeneutik des Alten Testaments bedeutet dies, dass mittels der Textpragmatik *und* der historisch-kritischen Methode zunächst nach der Aussageintention für die Erstadressaten zu fragen ist. Die „doppelte Leseweise“ hält so das Element der Israelerinnerung methodisch fest.<sup>81</sup> Diese erste objektivierende Leseweise verbindet Dohmen nun mit einer klar christlich akzentuierten Rezeption, die den zweiten Schritt seines Konzeptes bildet. In diesem Zusammenhang kann sogar die christologische Interpretation wiederum ein gewisses Recht bekommen, allerdings wird dies von Dohmen deutlich begrenzt. Weil das Christentum allein der Zweitadressat der Bibel Israels sei, begrenze die in der ersten Leseweise festgehaltene Israelerinnerung eben jede christliche Interpretation.<sup>82</sup>

Im Kontext der kanonischen Interpretation, die den Hintergrund der Hermeneutik Dohmens bildet, fällt die Verbindung von historisch-kritischer (sowie textpragmatischer) Interpretation mit Erkenntnissen der Rezeptionstheorie auf, die die Vielfalt der möglichen Rezeptionen deutlich einschränkt. Schon in seiner Hermeneutik verweist Dohmen darauf, dass auch im rezeptionstheoretischen Lager keine Beliebigkeit der Bedeutung propagiert werde.<sup>83</sup> In einem späteren Aufsatz beruft Dohmen sich in diesem Zusammenhang auf die *intentio operis*. Diese sei, insbesondere bezogen auf die Bibelauslegung, entscheidend. Dohmen stellt im Anschluss an Umberto Eco fest: „»Zwischen der unerreichbaren Intention des Autors und der fragwürdigen Intention des Lesers steht die klare Intention des Textes, die eine unhaltbare Interpretation widerlegt.«“<sup>84</sup> Die historische Kritik, die die Suche nach der Autorenintention zugunsten des Versuchs, die Textintention zu ermitteln, aufgeben muss, fungiert hier als Versuch, die Auslegung vor Willkür durch die Rezipientinnen und Rezipienten zu schützen – eine Operation, die auch bei Janowski zu beobachten ist.

---

<sup>80</sup> Dohmen/ Stemberger, Hermeneutik, 175.

<sup>81</sup> Vgl. dazu a.a.O., 194ff. „Das bedeutet für das Alte Testament, das nach dem zuvor Dargelegten auch von Christen (zuerst) als Bibel Israels gelesen werden muß, daß es zum einen konsequent historisch zu erforschen ist. Dieser Zugang, der eine Ergänzung der historisch-kritischen Methode um den Aspekt der Textpragmatik bedeutet, versucht, die ursprüngliche Aussageintention (Textsinn) zu ermitteln und die pragmatische Intention des Textes im Blick auf seine Erstadressaten.“ A.a.O., 197. Vgl. zur Textpragmatik auch ders., Post (1997), 96. Vgl. zum Thema der Israelerinnerung auch ders., Israelerinnerung (2003), und ders., Hermeneutik (2000), 1650.

<sup>82</sup> „Durch das wachgehaltene Korrektiv des Alten Testaments als Bibel Israels im Christentum können auch all die heute problematisch gewordenen Verstehensweisen des Alten Testaments, die aus typologischem oder allegorischem Denken erwachsen sind, ihr – durch das Korrektiv – begrenzte[s] Recht wiederbekommen.“ Dohmen/ Stemberger, Hermeneutik, 204.

<sup>83</sup> Vgl. a.a.O., 197. Vgl. ähnlich auch Dohmen, Schriftsinn (1992), 66f., und ders., Exeget (1990), 12.

<sup>84</sup> Umberto Eco zitiert bei Dohmen, Auslegung (2004a), 186.

### 1.2.2 Aneignung ohne Enteignung (Marianne Grohmann)

Wie schon Dohmen schließt auch *Grohmann* sich der rezeptionstheoretischen Position innerhalb der alttestamentlichen Forschung an. Die von Ulrich H. J. Körtner<sup>85</sup> in Wien betreute Arbeit unter dem Titel ‘Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik’ geht von der Annahme aus, dass die Ansätze einer literarischen Hermeneutik besonders geeignet sind, um einen Dialog zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik zu initiieren: „Ein Zweig literarischer Hermeneutik – leser-/ innenorientierte Ansätze wie Rezeptionsästhetik und Intertextualitätskonzepte – soll hier ein Instrumentarium zur Verfügung stellen, das für eine Vermittlung zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik hilfreich sein könnte, für eine Aneignung ohne Enteignung, eine Rezeption jüdischer Hermeneutik in christlicher Theologie, die bei den vorhandenen gemeinsamen Anliegen auch die bleibenden Differenzen anerkennt.“<sup>86</sup> Die Zielrichtung der Arbeit wird programmatisch durch die Formulierung „Aneignung ohne Enteignung“ bestimmt. Grohmann geht dabei von Paul Ricœurs Definition des Begriffes Aneignung aus. Dieser hatte Aneignung als „sich verstehen vor dem Text“ definiert und damit das Moment einer bleibenden Fremdheit des Textes innerhalb des Verstehensprozesses hervorgehoben.<sup>87</sup> Der Ansatz bei der literarischen Hermeneutik eröffnet nach Grohmann die Möglichkeit, die divergierenden Geltungsansprüche des Judentums und des Christentums nebeneinander stehen lassen zu können. Zugleich kann die christliche Interpretation neutestamentlicher Texte von den Erkenntnissen über die rabbinische Auslegung profitieren.<sup>88</sup> Allerdings plädiert Grohmann, wie auch bei anderen Autoren beobachtet, für eine Verbindung von historisch-kritischer Arbeit und rezeptionstheoretischer Interpretation innerhalb der exegetischen Praxis des Christentums.<sup>89</sup> Die Verbindung von synchroner und diachroner Methode, mit der Grohmann ihre Hermeneutik vor postmoderner Beliebigkeit, aber auch vor ekklesialer Verengung zu schützen versucht, verbindet Textverständnisse, die kaum vereinbar sein dürften. Die Suche nach einem „archimedischen Punkt“, der die Interpretation vor exegetischer Willkür schützt, ist typisch für viele Vertreter des gegenwärtigen Hermeneutikdiskurses und ist im Zusammenhang der philosophischen Hermeneutikdiskussion nochmals kritisch zu betrachten.

### 1.3 Die so genannte „Krise des Schriftprinzips“ und ihr rezeptionstheoretischer Bewältigungsversuch. Gegenwärtige Hermeneutikmodelle innerhalb der Systematischen Theologie

Wie schon im Zusammenhang der vorangegangenen Abschnitte festgehalten, zeichnet sich auch innerhalb der systematisch-theologischen Debatte um das Schriftverständnis ein „rezeptionstheoretischer Konsens“ ab, der eine pluralisierende Hermeneutik in den Mittelpunkt stellt.<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> Siehe zu Körtner Seite 24ff.

<sup>86</sup> Grohmann, Aneignung, 21. Vgl. ähnlich dies., Intertextualität, 282.

<sup>87</sup> Vgl. zu Ricœur Grohmann, Aneignung, 134.

<sup>88</sup> Vgl. a.a.O., 167ff.

<sup>89</sup> Vgl. a.a.O., 158f. 245ff. Vgl. auch a.a.O., 251f.: „Um nicht zu einer hermeneutica sacra oder zu einer naiven Schriftlektüre zurückzukehren, dürfen Intertextualitätsanalysen nicht an den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung vorbei betrieben werden, sondern komplementär dazu.“

<sup>90</sup> Dies zeigt etwa ein Blick in die gängigen Lexika. Der Artikel Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch in der TRE wurde von U. H. J. Körtner verfasst. Er stellt hier wie auch in einer Reihe von Publikationen das Problem der Rezeptionsästhetik in den Mittelpunkt seiner Reflexion über das protestantische Schriftprinzip. Neben ihm wären die Arbeiten von K. Huitzing zu nennen, der für eine von ihm selbst so bezeichnete „physiognomische Hermeneutik“ eintritt. Vgl. Huitzing, Anblick, 393. Vgl. ferner auch den Artikel ‘Hermeneutik V. Fundamentaltheologisch’ in der 4. Aufl. der RGG, der von W. G. Jeanrond verfasst ist und ausgehend von den poststrukturalistischen Anfragen einen Interpretationspluralismus für geboten hält. Vgl. ähnlich die gründli-

Doch wie verträgt sich der Verzicht auf Eindeutigkeitsansprüche mit dem seit Luther vertretenen Grundsatz der *claritas scripturae*, der die protestantische Voraussetzung für die normative Gültigkeit der Bibel darstellt? Folgt man der plausiblen These Wolfhart Pannenberg, so hat der reformatorische Ansatzpunkt bei der Schrift letztlich die historisch-kritische Methode nach sich gezogen.<sup>91</sup> Da die Wahrnehmung der biblischen Schriften als historisch bedingte Quellen deren Vielfalt, ja Widersprüchlichkeit vor Augen treten ließ, verwickelte sich der reformatorische Ansatz in einen Selbstwiderspruch: „Das unter den Bedingungen historisch-kritischer Forschung konsequent zu Ende gedachte und zu Ende praktizierte Schriftprinzip führt also nicht nur nicht zu der von Luther erhofften *certitudo*, es destruiert vielmehr jede denkbare Möglichkeit, im strengen Sinne *sola scriptura* zu *certitudo* im Sinne Luthers zu gelangen.“<sup>92</sup> Angesichts dieses Befundes dennoch am protestantischen Schriftprinzip in seiner überlieferten Form festzuhalten, indem den biblischen Schriften etwa eine aus ihnen selbst zu erhebende Mitte zugeschrieben wird, muss als Operation gewertet werden, der kaum Erfolg beschieden sein dürfte.<sup>93</sup> An dieser Stelle eröffnet sich nun die Diskussion um eine Neu- bzw. Reformulierung des Schriftprinzips, die im Folgenden unter Rückgriff auf drei exemplarische Positionen diskutiert wird.

### 1.3.1 Hermeneutischer Pluralismus (Rochus Leonhardt)

Rochus Leonhardt, der die gründlichste jüngere Analyse des protestantischen Schriftprinzips angesichts seiner Krise vorgelegt hat, plädiert für eine Öffnung „zum Prinzip eines hermeneutischen Pluralismus“. Anders als etwa Falk Wagner, der für eine nur am Dogma orientierte, quasi schriftfreie Theologie eintritt, will er an der Schriftgebundenheit christlicher Theologie festhalten.<sup>94</sup> Leonhardt macht aus der Not eine Tugend: Die festzustellende Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Rezeption biblischer Traditionen innerhalb und außerhalb der verfassten Kirche sind ihm zufolge weniger als „Betriebsunfall“ einer unzureichenden Exegese anzusehen, sondern als

---

che Habilitationsschrift von R. Leonhardt 'Skeptizismus und Protestantismus'. Zugleich finden sich auch kritische Stimmen. So warnt Gerhard Sauter vor einer möglichen Überforderung, wenn die Rezipientinnen und Rezipienten zu autonomen Künstlern gemacht werden, denen, so Sauter, die Last der Rezeption aufgebürdet wird. Vgl. Sauter, Kunst, 354. Allerdings bleibt in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass die Rezeptionstheorie mit dem Anspruch auftritt, allein Fakten über das Lesen und die Produktion von Bedeutung bereitzustellen. Betrachtet man die Vielzahl von Leseerfahrungen und Auslegungsmöglichkeiten, so dürfte die Argumentation der Rezeptionstheoretiker im Wesentlichen überzeugen. Die von Sauter angesprochene Überforderung ist als Reaktion auf diese Situation zu verstehen, die zunächst einmal wahrzunehmen und m.E. nur um den Preis kirchlicher Selbstprovinzialisierung wegzudiskutieren ist.

<sup>91</sup> Allerdings wird man die lutherische Reformation nicht allein für seine Entwicklung heranziehen können, sondern die im Humanismus und der Aufklärung wurzelnden bibelkritischen Aspekte ebenfalls zu berücksichtigen haben.

<sup>92</sup> Leonhardt, Unklarheit, 165.

<sup>93</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die kritischen Überlegungen von Dalferth, Mitte, sowie Herms, Bibel, 132f.: „Die reale Synthese des Zeugnisses der Schriften wird von keinem Autor der Schrift *geleistet*; aber auch von keiner der Personen oder Personengruppen, die mit ihnen umgehen: Gläubigen, Amtsinhabern oder Theologen. Sie kann daher auch *in* keiner der Schriften der *γραφή* *gefunden* werden; und auch nicht *in* irgendeinem von Schriftbenutzern stammenden Text: in keinem persönlichen Glaubenszeugnis, in keiner Vorlage des Lehramts ... und in keinem Ergebnis exegetischer Arbeit. ... Wenn nicht in den Schriften selbst, dann vielleicht in dem, was sie bezeugen, *in ihrem Gegenstand*, in der Wirklichkeit, die in ihnen zur Sprache kommt.“ Leonhardt merkt m.E. zu Recht an, dass die Krise des Schriftprinzips etwa von Wilfried Härle unterschätzt werde, wenn dieser in seiner Dogmatik die These aufstellt, dass die Suche nach der Mitte der biblischen Schriften mithilfe einer von dogmatischen Voraussetzungen weitestgehend freien Exegese ermittelt werden müsste. Vgl. Härle, Dogmatik, 139, und kritisch dazu Leonhardt, Skeptizismus, 253.

<sup>94</sup> Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit Wagner, Leonhardt, Skeptizismus, 240ff. In diesem Abschnitt setzt Leonhardt sich auch kritisch mit Wolfhart Pannenberg auseinander, dem er vorwirft, dass er die *claritas scripturae* „... durch die Behauptung einer *claritas historiae* ersetzt.“ A.a.O., 237.

Chance zu verstehen. Denn der von Leonhardt in einer Art pluralistischen Wende zum Prinzip erhobene hermeneutische Pluralismus entspricht nicht nur den exegetischen Ergebnissen, sondern verschafft in seiner Aufnahme der religiösen Authentizität auch dem Geist des Protestantismus angesichts der Herausforderungen der Säkularisierung Geltung.<sup>95</sup> Damit ist freilich keine Aufwertung einer gern als „postmodern“ bezeichneten Beliebigkeit verbunden. Vielmehr erfüllt bei Leonhardt nun die Dogmatik die vormalig von der Exegese wahrgenommene Funktion innerhalb der Schriftlehre. Denn der Systematischen Theologie kommt nach Leonhardt die zusätzliche Aufgabe zu, die Bedeutsamkeit, welche die Rezipientinnen und Rezipienten den biblischen Texten zuschreiben, kritisch zu reflektieren.<sup>96</sup> Zudem begegnet Leonhardt der Gefahr der Beliebigkeit, die durch die Vielzahl der Lesarten begründet ist, durch die Annahme einer in den Texten liegenden „Formungskraft“. Er bezieht sich dabei auf Odo Marquard, der die Theorie einer hermeneutischen Inversion formuliert hatte, innerhalb derer sich das Verhältnis von Text und Leser geradezu verkehrt: Nicht der Leser, die Leserin liest einen Text, sondern „... ich interpretiere den Text, aber in Wirklichkeit interpretiert der Text mich.“ Leonhardt zieht daraus die folgende Konsequenz: *„Die dem Text durch den Rezipienten abgewonnene Bedeutsamkeit erweist sich von daher zugleich als das Ergebnis der Auslegung des Lesers durch den Text.“*<sup>97</sup> Leonhardt stimmt, wie der Gedankengang zeigt, damit grundsätzlich mit der rezeptionstheoretisch begründeten Schriftlehre Ulrich H. J. Körtner überein, der die *intentio operis* in den Mittelpunkt ihrer Sicherungsmechanismen stellt. Doch indem Leonhardt auch explizit nichtkirchlichen Lesarten eine Bedeutung für die systematische Reflexion über die Bibel zuschreibt, öffnet er sich stärker als Körtner den Ergebnissen der allgemeinen Hermeneutik.<sup>98</sup> Allerdings ist an ihn die Frage zu richten, ob der Rückgriff auf die Idee der Bedeutsamkeit, die zwischen so genannter „klassischer“ und kanonischer Literatur nicht unterscheiden kann, nicht zu kurz greift. Auch wenn seine Position dem interdisziplinären Gespräch und der Profilierung theologischer Positionen an den Rändern der verfassten Kirche auch gerecht wird, sie versagt letztlich vor dem Anspruch des Kanon, das Wort Gottes im Kontext der Kirche zu bezeugen.

<sup>95</sup> Vgl. Leonhardt, Skeptizismus, 307. Vgl. auch a.a.O., 304f.: „In Aufnahme des Jörnsschen Revisions- und des Gräbschen Entsubstanialisierungsvorschlags sowie in Anlehnung an die oben avisierte pneumatologisch begründete ... Lösung der »Krise des Schriftprinzips« soll hier der hermeneutische Pluralismus als ein Instrument empfohlen werden, mit dessen Hilfe die Kirchen ein Stück ihrer verlorengegangenen Kompetenz im Umgang mit »gelebter Religion« zurückgewinnen können: Die damit verbundene *Freigabe* der biblisch-kirchlichen Überlieferung (Gräb) eröffnet die Möglichkeit, das religiöse Identifikationspotential der biblischen Schriften im gegenwärtigen Erfahrungshorizont zu aktualisieren.“

<sup>96</sup> Vgl. Leonhardt, Unklarheit, 179: „Die »klassische« Aufgabe der Systematischen Theologie, die Explikation des Sinngehalts der biblischen Texte im Blick auf das kirchliche Dogma sowie dessen apologetische Aktualisierung, wird ergänzt; hinzu kommt als weitere Aufgabe *die als pluralisierende Hermeneutik vollzogene Reflexion der den biblischen Texten durch ihre Rezipienten abgewonnenen Bedeutsamkeit.*“ Vgl. ausführlich zum Begriff der Bedeutsamkeit, der bei Leonhardt theologisch den Begriff der Bedeutung ersetzt und die subjektiv-ästhetische Qualität der betrachteten Sache in den Mittelpunkt stellt, ders., Skeptizismus, 312ff.

<sup>97</sup> Leonhardt, Unklarheit, 181. Vgl. das Marquard-Zitat, ebd.

<sup>98</sup> Leonhardt grenzt sich damit von Körtner ab: „Plausibel an dem zuletzt referierten Aspekt von Körtner Hermeneutik ist das engagierte Interesse am Festhalten der Wahrheitsfrage; problematisch ist freilich, daß die literarische Lektüre der Bibel nur insoweit als theologisch zulässig gilt, wie sie dem Gewährwerden *einer bestimmten* Wahrheit dient – über deren inhaltliche Bestimmtheit aufgrund der Bezugnahme auf Barth kein Zweifel bestehen kann. Weil also auch Körtner in den von Marquard schon gegen Pannenberg beklagten monomythischen Reduktionismus zurückfällt, wird die bei ihm zunächst in besonderer Weise greifbare Offenheit für einen hermeneutischen Pluralismus schließlich doch nicht realisiert.“ Leonhardt, Skeptizismus, 301. Körtner hatte unter Rückgriff auf Karl Barth einem literarischen Zugang zur Bibel eine Absage erteilt, weil diese nicht als klassische, sondern als autoritative Sammlung zu verstehen sei. Vgl. Körtner, Schriftwerdung (1999c), 119f.

### 1.3.2 Interpretationshermeneutik (Werner G. Jeanrond)

Im Anschluss an die Überlegungen David Tracys geht auch der katholische Theologe *Werner G. Jeanrond* von der Notwendigkeit eines Interpretationspluralismus aus. Tracy hatte in seinem Buch 'Theologie als Gespräch' dafür plädiert, dass auch außerkirchliche Interpretationen theologisch anerkannt werden müssten, und zugleich davor gewarnt, die irreduzible Andersartigkeit der von ihm als „klassisch“ angesehenen biblischen Literatur im Interpretationsvorgang zu kassieren.<sup>99</sup> Für Tracy wie für Jeanrond ist dabei ein Textverständnis leitend, das die grundsätzliche Pluralität der Signifikanten anerkennt. Schon in seiner Promotionsschrift hatte Jeanrond auf die in seinen Augen vernachlässigte Dimension der Textualität der biblischen Schriften hingewiesen und von dort aus das Gespräch mit literaturwissenschaftlichen Textmodellen gesucht.<sup>100</sup> Ausgehend von Ricœurs Annahme einer Dialektik von Verstehen und Erklären unterscheidet Jeanrond drei Dimensionen des Interpretierens: „„Interpretation« wollen wir dementsprechend von jetzt an den Prozeß nennen, in welchem wir uns mit einem Text verstehend, erklärend und deutend auseinandersetzen mit dem Ziel, ihn uns anzueignen und durch ihn ansprechen und eventuell zu einer Veränderung unseres Selbst-Verständnisses bewegen zu lassen.“<sup>101</sup> Wie das Zitat verdeutlicht, geht es Jeanrond gegenüber Gadammers Universalhermeneutik primär um eine methodische Absicherung des Textverstehens, das insbesondere auch eine kritische Betrachtung des Überlieferungsstoffes einschließt. Diese Dimension des Interpretierens sei sowohl bei Gadamer wie bei Ricœur nicht ausreichend berücksichtigt, müsse aber in die hermeneutische Theorie einbezogen werden. „Meine These lautet deshalb, daß kein Interpretationskonzept Vollständigkeit beanspruchen kann, das nicht eine Dimension der Kritik an der Sache des Textes und an der Situation des Interpretierens von Anfang an miteinschließt.“<sup>102</sup> Ausgehend von seiner Beschäftigung mit den literaturwissenschaftlichen Lesemodellen Wolfgang Isters und Stanley Fishs plädiert Jeanrond deshalb für eine doppelte Kritik, die mithilfe von Selbstkritik der Lesewillkür und mittels Sachkritik der „Textwirkungswillkür“ entgegentritt.<sup>103</sup> Jeanronds Interpretationshermeneutik verfolgt wie auch die hermeneutische Theologie David Tracys einen hohen Anspruch. Indem sie das Gespräch mit den Literaturwissenschaften sucht, will sie einer neuen Korrelationstheologie den Weg bahnen. Der katholische Theologe Jeanrond geht dabei von einer grundlegenden Unterscheidung einer theologischen Offenbarungshermeneutik und einer Signifikationshermeneutik aus, „... die den Horizont für ein Verstehen von Offenbarung erst eröffnet.“<sup>104</sup> Was Jeanrond bezogen auf Tracy feststellt, dass dieser nämlich mit einer Signifikations-

---

<sup>99</sup> Vgl. Tracy, *Theologie*, 156.

<sup>100</sup> Vgl. Jeanrond, *Text*, 12f. Vgl. zu den literaturwissenschaftlichen Modellen a.a.O., 73ff.

<sup>101</sup> A.a.O., 70. Vgl. zur Aufnahme des Grundgedankens Ricœurs a.a.O., 53: „Gegenüber Diltheys Dichotomie der erklärenden Naturwissenschaften und der verstehenden Geisteswissenschaften und gegenüber Gadammers Polemik zugunsten einer Ontologie des Verstehens gegen die alles erklärenwollende technische Wissenschaftsrationalität, stellt Ricœur die Dialektik von Verstehen und Erklären.“ Vgl. dazu auch Ricœur, *Hermeneutik*, sowie ders., *Text*.

<sup>102</sup> Jeanrond, *Text*, 66.

<sup>103</sup> Jeanrond schreibt zu den Autoren: „Iser nötigt uns, die Wirkung des Textes auf den Leser zu gegenwärtigen, Fish zeigt die Wirkung des Lesers auf den Text auf.“ Sein Verständnis der doppelten Kritik erläutert er wie folgt: „Die Selbstkritik, d. h. die Kritik an den das Lesen leitenden Vorurteilen ... ist notwendig, da sonst keine oder nur eine beschränkte Offenheit für den Anspruch eines Textes in einer Situation gegeben ist, bzw. unkontrollierte Einflüsse der Rezeptionssituation den Text nur entstellt zur Geltung kommen lassen. Sachkritik ist notwendig, da sonst jedem Anspruch eines Textes bleibende Wirkung zugebilligt würde, ohne schon bei der Lektüre selbst ein kritisches Bewußtsein seitens des Interpreten zur Geltung kommen zu lassen.“ Jeanrond, *Text*, 113.

<sup>104</sup> Vgl. Jeanrond, *Hermeneutik*, 1658. Vgl. das ganze Zitat: „Die Theologie muß also wählen, ob sie sich direkt auf eine Hermeneutik der Offenbarung einläßt oder ob sie sich der göttlichen Offenbarung auf dem Umweg über eine Signifikationshermeneutik nähert, die den Horizont für ein Verstehen von Offenbarung erst eröffnet.“

hermeneutik einsetze, aber auf eine Offenbarungshermeneutik ziele, gilt letztlich auch für ihn selbst. In einem Beitrag zu einem Symposium aus dem Jahr 1994 fordert er die Theologie dazu auf, ihr Verständnis in den hermeneutischen Diskurs einzubringen: „Theologie kann zum Beispiel alle Interpreten von Texten, Symbolen und anderen menschlichen Gestaltungen erneut dazu aufrufen, für eine immer tiefere Wahrnehmung offen zu bleiben und sich auf diese Weise dem radikal Anderen erneut zu stellen.“<sup>105</sup> Das von Jeanrond und Tracy gleichermaßen propagierte Eintreten für die Aspekte der Andersheit und der Pluralität der klassischen Texte kann innerhalb der hermeneutischen Reflexion gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Die damit verbundene Verantwortlichkeit der Interpreten ist als bleibendes Element innerhalb der hermeneutischen Theorie unbedingt festzuhalten.<sup>106</sup> Dennoch bleiben gewichtige Fragen, die vor allem die methodische Grundlegung betreffen. Zwar macht Jeanrond überzeugend deutlich, dass der Wahrheit methodisch nicht auf die Spur zu kommen ist,<sup>107</sup> doch ist der Entwurf aufs Ganze gesehen von einem korrelationstheologischen Optimismus getragen, der insbesondere der post-strukturalistischen Kritik an der Signifikationshermeneutik kaum gerecht werden dürfte.<sup>108</sup>

### 1.3.3 *Der inspirierte Leser (Ulrich H. J. Körtner)*

Der Wiener Systematiker *Ulrich H. J. Körtner* kann als derjenige gelten, der sich innerhalb des deutschsprachigen dogmatischen Diskurses um das protestantische Schriftprinzip am intensivsten mit der Rezeptionsästhetik auseinandergesetzt hat.<sup>109</sup> Schon in dem Aufsatz ‘Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn’ aus dem Jahr 1991 nennt er die beiden wesentlichen, miteinander eng verknüpften Erkenntnisse, die seiner Auffassung zufolge auch die biblische Hermeneutik bestimmen müssen: jene auch den Ansatz Jeanronds bestimmende Wahrnehmung der Textualität des Textes und die damit zusammenhängende Erkenntnis der konstitutiven Rolle des Lesers bei der Sinnerzeugung. Dieser Ansatz, den Körtner unter Rückgriff auf Überlegungen Paul Ricœurs, Roland Barthes’ und Umberto Ecos entwickelt, hat methodisch weit reichende Konsequenzen. Denn Körtner verbindet mit der Aufnahme rezeptionstheoretischer Grundgedanken die Hoffnung auf eine Überwindung der Aporien der historisch-kritischen Forschung. Wenn nämlich, wie Körtner herausstellt, gelte, dass Texte „Maschinen zur Erzeugung von Bedeutungen“ sind, deren Sinn nicht mit der Autorenintention zusammenfällt, und er zugleich vom „Tod des Autors“ ausgeht, so stellt dies die

<sup>105</sup> Jeanrond, *Vertrautheit*, 187. Vgl. zu Tracy, a.a.O., 183.

<sup>106</sup> Vgl. vor allem a.a.O., 183f.: „Eine Aufgabe solch einer kritischen Theologie [Jeanrond bezieht sich hier auf Tracy; V.J.] muß es demnach sein, Widerstand gegen jegliche Versuchung zu leisten, Andersheit in Gleichheit aufzulösen.“ Eben dies wirft er der theologischen Hermeneutik Barths, aber auch Gadammers Überlegungen vor. Vgl. a.a.O., 184f. Vgl. zur Ethik theologischen Interpretierens ders., *Text*, 119ff.

<sup>107</sup> Vgl. a.a.O., 39: „Jedes Textverstehen, das Anspruch auf öffentliche Gültigkeit erhebt, muß überprüfbar, und das heißt doch wohl auch nachprüfbar, sein. Es verlangt also immer nach einer methodischen Komponente. Diese methodische Komponente will überhaupt nicht Wahrheit erzeugen, sondern den Prozeß der Wahrheitserschließung kritisch begleiten.“

<sup>108</sup> Siehe zur Begründung unten Seite 69.

<sup>109</sup> Auf den Aufsatz ‘Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn’ aus dem Jahr 1991 folgten die Publikationen: ‘Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik’ (1994), ‘Art.: Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch’. In: TRE 30 (1999), ‘Literalität und Oralität im Christentum. Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik’ (1999), ‘Schriftwerdung des Wortes und Wortwerdung der Schrift. Die Schriftlehre Karl Barths im Kontext des protestantischen Schriftprinzips’ (1999), ‘Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven’ (2001), ‘Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft’ (2002).

gängige exegetische Methodik der historischen Kritik mit ihrer Suche eben nach jener Intention grundsätzlich in Frage.<sup>110</sup>

Wie Körtner ausgehend von Odo Marquards Unterscheidung von singularisierender und pluralisierender Hermeneutik zeigen kann, unterliegt alle Hermeneutik vor Schleiermacher Vereinheitlichungstendenzen, die der leserorientierten Vervielfältigung von Bedeutung letztlich diametral entgegensteht.<sup>111</sup> Körtner zieht aus dem Befund folgende Konsequenz: „Die hermeneutische Schlußfolgerung aus der Entdeckung der Autonomie der biblischen Texte kann nicht in der Rückkehr zur früheren Lehre vom vierfachen Schriftsinn bestehen. Die rezeptionsästhetische Hermeneutik beerbt freilich die Wahrheit dieser Lehre, *indem sie sie vom Kopf auf die Füße stellt*.“<sup>112</sup> Was mit dieser Formulierung gemeint ist, bedarf einer Zwischenüberlegung: Körtner definiert ausgehend von Ricœurs Hermeneutik Verstehen als ein „Sich-verstehen vor dem Text“, das grundlegend als applikativ aufzufassen sei und demnach auf anwendende Aneignung bezogen ist.<sup>113</sup> In deutlicher Nähe zum wirkungsgeschichtlich ausgerichteten Story-Konzept stellt er nun die These auf, dass der Leser aufgrund der Wirkung des Textes selbst in diesen hineingehört: „Unter Aufnahme rezeptionsästhetischer Einsichten läßt sich der Gedanke dahin fortführen, daß nicht nur der Glaube der ersten Jünger, sondern auch der heutige *Leser* ein integraler Bestandteil ... der Schrift selbst ist.“<sup>114</sup> Damit werden die Leserinnen und Leser und ihre Lebensentwürfe selbst zu Applikationen der biblischen Texte. Dem vierfachen Schriftsinn entspricht so die Auffassung von den vielfältigen Applikationen des Textes.<sup>115</sup>

In einem späteren Beitrag hat Körtner seine Position pneumatologisch präzisiert. Die altprotestantische Inspirationslehre wird nun unter rezeptionstheoretischen Bedingungen als „Lehre vom *inspirierten Leser*“ rekonstruiert.<sup>116</sup> Die Veränderungen, die sich an den Leserinnen und Lesern durch die Lektüre vollziehen, werden von Körtner als Wirkungen des Heiligen Geistes interpretiert. „Die Bildung des Kanons in der Alten Kirche setzte voraus, daß aus all seinen von ganz verschiedenen Autoren aus unterschiedlichen Zeiten stammenden Schriften ein und derselbe Geist spricht und vernommen werden kann und daß es derselbe Geist ist, der auch im späteren Hörer oder Leser lebendig ist oder Wohnung nehmen will.“<sup>117</sup> Rezeptionstheoretischer Hintergrund dieser Auffassung ist die bereits angeklungene und von Wolfgang Iser vertretene These,

---

<sup>110</sup> Vgl. Körtner, Lector (1991), 215f. Körtner bezieht sich bei der Rede vom Tod des Autors auf Aussagen Roland Barthes. Vgl. etwa Körtner, Exegese (2005), 325, sowie ders., Scriptura (2002), 71f. Vgl. zum Bedeutungsverlust der Bibel, der auch mit der historischen Kritik zusammenhängt, ders., Exegese (2005), 312ff.

<sup>111</sup> Vgl. Körtner, Lector (1991), 219: „Die Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns, abgesichert durch das kirchliche Lehramt, ist gerade ein klassisches Beispiel jener hermeneutischen Orthodoxie, die Eco rezeptionsästhetisch zu überwinden versucht.“

<sup>112</sup> A.a.O., 228. Vgl. ähnlich auch ders., Schriftauslegung (1999a), 491. „Der Sinn eines Textes konstituiert sich demnach jeweils neu im Akt des Lesens, wobei es bei wiederholter Lektüre und im Verlauf der Auslegungs- bzw. Wirkungsgeschichte zu intertextuellen Sinnanreicherungen kommt. Texte sind daher polysem, was insbesondere von kanonisierten Texten wie denen der Bibel gilt. Ihre Bedeutung läßt sich nicht auf eine einzige Aussage reduzieren. Die neuere literaturwissenschaftliche Debatte verleiht somit der alten Lehre vom mehrfachen Schriftsinn bzw. vom *sensus plenior* eine neue Plausibilität.“

<sup>113</sup> Vgl. Körtner, Lector (1991), 227: „Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das *Selbst* wird durch die »Sache« des Textes konstituiert.“ Körtner zitiert an dieser Stelle Ricœur.

<sup>114</sup> Körtner, Lector (1991), 232. Vgl. auch ders., Leser (1994), 60: „Der Glaube ist ein Verstehen biblischer Texte, durch welches der Leser nicht nur in den Text gerät, um ihn zu vervollständigen, sondern durch welches er seinerseits verwandelt wird, indem er sich neu verstehen und so neu zu leben lernt.“

<sup>115</sup> Vgl. dazu auch Körtner, Leser (1994), 81ff., hier 84.

<sup>116</sup> Vgl. a.a.O., 112.

<sup>117</sup> A.a.O., 85f.



dass sich im Lesen Dekonstruktion und Rekonstruktion von Wirklichkeit ereignen: „»Als Kommunikationsstruktur schließt die Fiktion Wirklichkeit mit einem Subjekt zusammen, das durch die Fiktion mit einer Realität vermittelt wird.«“ Körtner fährt fort: „Eben dies geschieht im Akt des Lesens, in welchem die Wirklichkeit für den Leser neu entsteht, indem er selbst in die Fiktion hineingerät. In diesem Kommunikationsgeschehen aber entsteht nicht nur neue Wirklichkeit, sondern ereignet sich zugleich *Wahrheit*.“<sup>118</sup> Was die Literaturwissenschaft als Konstruktion von Wirklichkeit beschreibt, wird von Körtner also pneumatologisch als „Ereignis von Wahrheit“ interpretiert.

Trotz der Wahrnehmung der Vielfalt der biblischen Schriften und ihrer Theologien sowie ihrer gegenwärtigen Interpretationen bzw. Applikationen glaubt Körtner auf diesem Weg dogmatisch an der Einheit der Schrift festhalten zu können. Dazu verbindet er die auf Umberto Eco zurückgehende Idee einer „*intentio operis*“, die die Vielfalt der möglichen Lesarten beschränkt, mit der lutherischen Auffassung der *claritas scripturae*. „*Evangelische* Schriftauslegung hat freilich die von Luther formulierte regulative Idee der äußeren und inneren Klarheit der Schrift zum Kriterium, um zwischen sachgemäßen und unsachgemäßen Formen geistlicher Schriftauslegung zu entscheiden.“ Körtner fährt fort: „Gegenüber radikalen dekonstruktivistischen Texttheorien ... halten Hermeneutiker und Semiotiker wie P. Ricœur oder U. Eco an der *intentio operis* als regulativer Idee der Lektüre fest, welche es erlaubt, zwischen einer Vielzahl möglicher Interpretationen und problematischen Überinterpretationen zu unterscheiden. Die Idee der *intentio operis*, welche die Vorstellung des hermeneutischen Zirkels erneuert, ist letztlich identisch mit dem vom empirischen Autor zu unterscheidenden exemplarischen Autor eines Textes und soll dem Leser dazu dienen, seine Textauslegung vor der Versuchung reiner Willkür zu schützen. In diesem Sinne ist auch am reformatorischen Grundsatz der äußeren Klarheit der Schrift festzuhalten.“<sup>119</sup> Allerdings findet sich innerhalb der Schriften Körtners neben diesem Vorschlag noch eine weitere, sich daran anschließende Vorstellung, die in Spannung zu dem Einheitskonzept der *intentio operis* steht. Denn Körtner beruft sich ferner auf den Gedanken Johann Georg Hamanns: „Gott – ein Schriftsteller“. Er wendet diese Metapher rezeptionstheoretisch und interpretiert sie inkarnatorisch.<sup>120</sup> Ausgehend von den genannten literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen wird der Text als tote Sinnspur verstanden, die erst durch den Leseakt zu neuem Leben erweckt werden muss: „Medientheologisch läßt sich die These vertreten, daß die biblischen Texte am Kreuzestod des fleischgewordenen Logos partizipieren.“<sup>121</sup> Nach Körtner bedeutet dies, dass Gott sich „... mit der Verschriftung seines Wortes dem Konflikt der Interpretation aussetzt, der auch durch keine wie immer geartete Inspirationslehre beendet werden kann. Wohl gilt nach Luther, daß die Heilige Schrift sich selbst auslegt ..., aber diese Selbstauslegung realisiert sich ja stets nur in Gestalt partikularer Interpretationen ihrer Leser. Wird der Gedanke vom Tod des Autors theologisch ernst genommen, kann nicht nur fundamentalistischen Bibelinterpretationen gewehrt, sondern zugleich die neuzeitliche Rede vom Tod Gottes nicht nur kreuzestheologisch, sondern auch inkarnatorisch bzw. skriptologisch rekonstruiert werden.“<sup>122</sup> Die Annahme der

---

<sup>118</sup> A.a.O., 172f. Vgl. zum Ereignis des Verstehens noch einmal ausführlich, Körtner, *Schriftwerdung* (1999c), 119ff.

<sup>119</sup> Körtner, *Schriftauslegung* (1999a), 491. Vgl. zur *intentio operis* ferner ders., *Literalität* (1999b), 85f., ders., *Scriptura* (2002), 72f., ders., *Theologie* (2001), 323.

<sup>120</sup> Vgl. Körtner, *Exegese* (2005), 324.

<sup>121</sup> A.a.O., 329. „Die Schriftwerdung des göttlichen Wortes ist“, wie Körtner andernorts betont, „mit J. G. Hamann gesprochen, der Endpunkt seiner Erniedrigung und Entäußerung.“ Ders., *Scriptura* (2002), 78.

<sup>122</sup> Körtner, *Exegese* (2005), 327, sowie ähnlich ders., *Scriptura* (2002), 78.

claritas scripturae wird somit durch die inkarnatorische Zuspitzung der Argumentation in Verbindung mit der pneumatologischen Rekonstruktion des Verstehens als Ereignis deutlich begrenzt. Vor diesem Hintergrund müsste auch die Polemik gegen den poststrukturalistischen Ansatz, der von Körtner zu Unrecht als „Hermeneutik des Unverständnisses“ bezeichnet wird, wesentlich milder ausfallen.<sup>123</sup> Trotz dieser Schwäche dürfte der Ansatz Körtners derzeit der ausgereifteste sein. Denn in seiner Aufnahme von rezeptionstheoretischen Ideen bezieht er nicht nur kanontheologische Grundsatzüberlegungen mit ein, sondern kann aufgrund seiner inkarnatorischen Ausrichtung auch mit zeitgenössischen poststrukturalistischen Texttheorien verbunden werden.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen dogmatischen Debatte um das Schriftverständnis macht es also Sinn, sich noch einmal vertiefend mit dem poststrukturalistischen „Hermeneutikverständnis“ auseinanderzusetzen. Im Mittelpunkt dieser Beschäftigung muss die Frage stehen, inwieweit sich das dort vertretene Textverständnis mit dem inkarnatorisch-pneumatologischen Ansatz Körtners verbinden lässt. In den Mittelpunkt der Erörterung werden daher der Ereignischarakter des Verstehens und die mit ihm zusammenhängende Ethik der Interpretation rücken müssen, die der bleibenden Fremdheit des Überlieferungstoffes großes Gewicht beimisst.

## 2 Anregungen aus dem philosophischen Diskurs

### 2.1 Dekonstruktion und Hermeneutik. Der Dialog zwischen Derrida und Gadamer als Bezugspunkt einer theologischen Hermeneutik

Der Begriff der Dekonstruktion, der innerhalb des philosophischen Diskurses vor allem mit dem Namen Jacques Derrida verknüpft ist, hat seit Mitte der 1990er Jahre ein theologisches Echo vor allem in den USA, aber auch in Deutschland gefunden.<sup>124</sup> Im Mittelpunkt der Arbeiten Derridas

---

<sup>123</sup> Körtner gesteht der „Hermeneutik des Unverständnisses“ selbst ein gewisses Recht zu. Diese geht, anders als Schleiermacher, nicht vom Missverständnis aus, das letztlich an der Hoffnung der Wiedergewinnung der Autorenintention festhält, sondern von den Rezeptionsbedingungen der Gegenwart. „Für Overbecks Hermeneutik des *Unverständnisses* kommt der Kanonbildung deshalb entscheidende Bedeutung zu, weil er sie als das Eingeständnis interpretiert, daß das Urchristentum mit seinen Hoffnungen auf die baldige Wiederkunft Christi endgültig gescheitert ist. Overbecks Hermeneutik der neutestamentlichen Schriften besagt, daß diese grundsätzlich nicht mehr *verstanden*, sondern nur noch *ausgelegt* werden können.“ Körtner, Leser (1994) 53. Allerdings interpretiert Körtner die Verschriftlichung und die Kanonisierung der urchristlichen Schriften in Aufnahme literarischer Hermeneutikmodelle nicht als Verfallserscheinung, sondern als Bedingung der Möglichkeit für ihre weitere Gültigkeit. Vgl. a.a.O., 58f. Vgl. auch die positive Resonanz auf Derridas Aussagen der ‘Grammatologie’ in einem Aufsatz von 2005. Vgl. Körtner, Exegese (2005), 323.

<sup>124</sup> Vgl. zum Problemfeld Hermeneutik und Dekonstruktion neben der im Folgenden zitierten Literatur vor allem Tholen, Erfahrung; Angehrn, Interpretation (2003) und ders., Interpretation (2005); Bertram, Hermeneutik. Sich dem Denken Derridas zu nähern, stößt nicht nur aus theologischer Perspektive auf erhebliche Schwierigkeiten. Zum einen legt Derrida großen Wert darauf, seine Überlegungen schon sprachlich vor verkürzten Rezeptionen zu schützen. Die Sprache und der Duktus der Texte sind demzufolge kompliziert und haben dem Autor u.a. den Vorwurf des Obskurantismus eingebracht. Wie schon allein die Gattung der Derridaschen Texte als „Lektüren“ deutlich macht, sind sie nicht an der Errichtung eines philosophischen Lehrsystems interessiert. Derridas Denkwege widersetzen sich aus gutem Grund einem Systemzwang, wollen sie doch die Aporien denkerischer Systeme aufdecken, ohne sie in eine neue Lehre zu überführen. Die zweite, damit zusammenhängende und nicht geringer zu bewertende Schwierigkeit hat damit zu tun, dass Derrida sich explizit nicht als theologischer Denker versteht, selbst wenn ihm etwa von Jürgen Habermas unterstellt wird, dass er sich der jüdischen Mystik annähert. Vgl. Habermas, Diskurs, 214f. Zwar fehlen keineswegs theologische Anklänge innerhalb des Werkes Derridas, doch dürften diese kaum für eine positive Theologie auszuwerten sein. Dies dokumentieren auch die tastenden Versuche, eine Theologie *nach* Derrida – im temporalen wie im dogmatischen Sinne – zu formulieren, die seit den 1980er Jahren unternommen wurden. Die hier vorgelegten Überlegungen gehen von diesen Prämissen aus.

stehen Betrachtungen philosophischer, literarischer, aber auch psychologischer und ethnologischer Texte.<sup>125</sup> Die Dekonstruktion dieser Texte versteht sich als eine Lektürepraxis oder besser als eine Haltung – Derrida wehrt sich gegen die Auffassung, dass es sich um ein methodisierbares Konzept handelt –, welche die Hierarchie von Oppositionspaaren innerhalb der untersuchten Texte aufspürt und nachweist, wie diese die mit der Gegenüberstellung verbundenen Hierarchisierung selbst aufsprengen.<sup>126</sup> Damit es sich dennoch um ein im strengen Sinne philosophisches Verfahren handelt, muss Derrida allerdings auf eine allgemeine Ausgangsbasis rekurren. Diese liegt in seinem Textbegriff begründet, der aus diesem Grund in den Mittelpunkt der folgenden Überlegungen rückt. Zudem lässt sich an dem im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit interessierenden Begriffspaar von Text bzw. Schrift und Sprache die Arbeitsweise der Dekonstruktion exemplarisch erläutern und in einem weiteren Schritt in ein reflektiertes Verhältnis zur philosophischen Gegenwartshermeneutik setzen, wie sie im Werk Hans-Georg Gadamer begegnet.

Derrida geht in seinem Textverständnis von dem Bruch aus, der seiner Auffassung zufolge jeder Kommunikation zugrunde liegt, und folgt darin dem Ansatz Ferdinand de Saussures. Dieser hatte die Sprache als ein Zeichensystem verstanden, das allein aufgrund von internen Differenzierungen Bedeutungsgehalte vermittelt. Sprache sei also nicht als ein *Code* zu verstehen, in welchem den Phonemen aufgrund ihrer Eigenschaften eine bestimmte Bedeutung zukommt, sondern als ein *System*, in dem die Differenz der Lautfolgen einen Bedeutungsraum eröffnet.<sup>127</sup> Derrida bezieht sich auf Saussures Ansatz und entwickelt ihn im Sinne der Dekonstruktion weiter. Den differentiellen Charakter des Zeichens interpretiert Derrida nun mithilfe des Kunstwortes „*différance*“. Dieser „stumme Verstoß“ gegen die Orthographie – im Französischen ist der Unterschied zum orthographisch korrekten „*différence*“ nicht zu vernehmen – weist auf den „Ursprung“ oder – in der Terminologie Derridas – auf die „Urspur“ dieser Differenzen hin.<sup>128</sup> Derrida geht bei der Entwicklung seines Gedankens von der Etymologie des Wortes Differenz aus. Das lateinische ‘differe’ umfasst nämlich zusätzlich zum griechischen διαφέρειν – sich unterscheiden, anders sein den Aspekt der Temporisation, also „... die Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben ...“.<sup>129</sup> Der neue Begriff bildet so eine Verbindung der Konzepte der Verräumlichung und der Temporisation. Derrida legt dar, dass der Neologismus die statisch-räumliche, quasi strukturalistische Systemvorstellung der Differenz (*différence*) aufsprengt. In dieser tritt

---

sen aus und verstehen sich als tastender Versuch, sich dem Denken Derridas anzunähern und daraus theologische und hermeneutische Konsequenzen zu ziehen.

<sup>125</sup> Vgl. die Untersuchungen in dem Sammelband ‘Die Schrift und die Differenz’, in dem Derrida sich u.a. mit Edmond Jabès, Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss und Emmanuel Lévinas auseinandersetzt.

<sup>126</sup> Vgl. zur Haltung der Dekonstruktion Derrida, Ende (2004a), 61: „Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen oder ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können.“ Vgl. auch Engelmann, Einführung, 27: „Dekonstruktion soll nämlich gerade keine allgemeine Methode sein, sie ist vielmehr ein bewegliches, sich jeweiligen Kontexten anpassendes Lesen (Handeln), das auf diese Art eine Alternative zum totalisierenden Zugriff allgemeingültiger Methoden entwickeln will.“

<sup>127</sup> Vgl. dazu Frank, Grenzen, 198ff., sowie Culler, Dekonstruktion, 109: „Er [Saussure; V.J.] argumentiert, daß Zeichen arbiträr und konventionell sind und daß jedes Zeichen nicht durch wesentliche Eigenschaften, sondern durch die Differenzen definiert wird, die es von anderen Zeichen unterscheiden. Sprache wird so als System von Differenzen aufgefaßt ...“.

<sup>128</sup> Der Begriff des Ursprungs wird von Derrida aufgrund der mit ihm verbundenen Annahme eines festen Ausgangspunktes durch den Begriff der Urspur bzw. der Urschrift ersetzt. Vgl. Derrida, *Différance* (2004c), 126, bzw. 123: „Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name »Ursprung« nicht mehr zu.“

<sup>129</sup> Vgl. a.a.O., 117f., Zitat 117.

das sprachliche Zeichen, der Signifikant, an die Stelle dessen, was er repräsentiert, eines Signifikats. Fasst man die Differenz der Zeichen nicht im Sinne einer Repräsentanz, sondern im Sinne einer temporären Verschiebung, eines Aufschubs, wird der Dualismus von Anwesenheit (Signifikant) und Abwesenheit (Signifikat) aufgelöst. Die Zeichen weisen nach Derridas Verständnis nicht mehr auf eine externe Realität, sondern sind allein als eine Kette von „Spuren“, von sich aufeinander beziehenden Verweisen anzusehen.<sup>130</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Auffassung der *différance* ist demnach auch Derridas Verständnis des Textes zu verstehen. Derrida erklärt: „Das, was ich also Text nenne, ist alles, ist praktisch alles. Es ist alles, das heißt, es gibt einen Text, sobald es eine Spur gibt, eine differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere. Und diese Verweise bleiben nie stehen. Es gibt keine Grenzen der differentiellen Verweisung einer Spur auf die andere. Eine Spur ist weder eine Anwesenheit noch eine Abwesenheit. Folglich setzt dieser neue Begriff des Textes, der ohne Grenzen ist – ich habe deshalb gesagt, auch als scherzhafte Bemerkung, es gebe kein Außerhalb des Textes –, folglich setzt dieser neue Begriff des Textes voraus, daß man in keinem Moment etwas außerhalb des Bereichs der differenziellen Verweisungen fixieren kann, das ein Wirkliches, eine Anwesenheit oder eine Abwesenheit wäre, etwas, das nicht es selbst wäre, markiert durch die textuelle *différance*, durch den Text als *différance* mit einem ‘a’.“<sup>131</sup> Derrida kritisiert, indem er den Text auf diese Weise aufwertet, die klassische philosophische Auffassung, nach der die Schrift das Sekundäre gegenüber der Rede sei. Diese von ihm als „Logozentrismus“ bezeichnete Auffassung geht davon aus, dass die Schrift etwas Zweitrangiges gegenüber der Sprache bzw. Stimme sei, wobei von Letzterer angenommen wird, dass sie zudem in einem unmittelbaren Verhältnis zu dem in ihr ausgesprochenen Signifikat stehe.<sup>132</sup> Gelte hingegen, was über die *différance* festgehalten wurde, dann ist die angenommene Unmittelbarkeit von Stimme und Phänomen schon immer zerbrochen. Derrida macht zur Begründung seiner Textauffassung darauf aufmerksam, dass das Zeichen/ die Schrift immer schon eine Abwesenheit zur Voraussetzung hat. Damit es seine Aufgabe erfüllen kann, muss es wiederholbar sein und demnach auch dann noch funktionieren, wenn sein Sender abwesend ist. Diese Auffassung ist bereits im vorangegangenen Abschnitt unter dem Stichwort „Tod des Autors“ verhandelt worden.<sup>133</sup> Derrida zieht aus der Tatsache allerdings weiterreichende Konsequenzen. Die rezeptionsästhetische Annahme, welche die Bedeutung eines Textes zum Rezipienten verlagert oder gar durch die

---

<sup>130</sup> Vgl. a.a.O., 122ff., bes. 124.126. Derrida verweist zudem darauf, dass der Begriff mit der Endung ‘-ance’ medial zu verstehen, also zwischen Aktiv und Passiv zu verorten sei. Dies bedeutet, dass der Begriff der *différance* nicht als Operation an der Sprache zu verstehen ist, sondern deren unhintergehbare Grundbedingungen aufdeckt. „Und wir werden sehen, warum, was sich durch »*différance*« bezeichnen läßt, weder einfach aktiv noch passiv ist, sondern eher eine mediale Form ankündigt oder in Erinnerung ruft, eine Operation zum Ausdruck bringt, die keine Operation ist, die weder als Erleiden noch als Tätigkeit eines Subjektes, bezogen auf ein Objekt, weder von einem Handelnden noch von einem Leidenden aus, weder von diesen Termini ausgehend noch im Hinblick auf sie sich denken läßt.“ A.a.O., 119.

<sup>131</sup> Aussage Derridas in einem Gespräch zitiert nach Engelmann, Einführung, 21f. Vgl. ähnlich auch Derrida, Ende (2004a), 32.

<sup>132</sup> Vgl. a.a.O., 40: „Jedenfalls ist die Stimme dem Signifikat am nächsten ... Jeder Signifikant, zumal der geschriebene, wäre bloßes Derivat, verglichen mit der von der Seele oder dem denkenden Erfassen des Sinns, ja sogar dem Ding selbst untrennbaren Stimme ... Der Signifikant wäre immer schon ein technischer und repräsentierender, wäre nicht sinnbildend.“ Vgl. ähnlich auch a.a.O., 39.

<sup>133</sup> Derrida schreibt: „Damit ein Schriftstück ein Schriftstück ist, muß es fortfahren zu »handeln« und selbst dann lesbar sein, wenn der sogenannte Autor des Schriftstücks nicht mehr für das, was er geschrieben und anscheinend unterschrieben hat, entsteht, sei er nun vorläufig abwesend, sei er tot oder sei es, daß er das scheinbar »in seinem Namen« Geschriebene ganz allgemein nicht mit seiner absolut aktuellen und anwesenden Intention oder Aufmerksamkeit, mit der Fülle seines Sagen-Wollens unterstützt.“ Derrida, Signatur (2004e), 81. Vgl. auch a.a.O., 76ff., wo Derrida auf die Notwendigkeit der Abwesenheit des Empfängers verweist.

Annahme einer festzustellenden ‘*intentio operis*’ zu sichern versucht, kann Derrida nicht befriedigen, denn auch diese Interpretation bzw. Rezeption ist in das Spiel der *différance* einbezogen. „Wenn diese Iterationsstruktur gegeben ist, wird die Intention, die die Äußerung beseelt, niemals sich selbst und ihrem Inhalt durch und durch präsent sein. Die Iteration, die sie *a priori* strukturiert, bringt eine wesentliche Dehiszenz [botanisch: Streufruchtigkeit; an anderer Stelle spricht Derrida von einer Dissemination; V.J.] und einen wesentlichen Bruch in sie hinein.“<sup>134</sup> Bedeutet dies, dass sich nun überhaupt kein Verständnis eines Textes bzw. eines sprachlichen Zeichens erzielen lässt? Derrida stellt klar: „Die *différance*, die irreduzible Abwesenheit der Intention ... berechtigt mich unter Berücksichtigung der eben erwähnten Prädikate, die allgemeine graphemische Struktur [die den Vorrang der Schrift vor der Rede festhält; V.J.] jeder »Kommunikation« zu behaupten. Ich werde daraus vor allem nicht den Schluß ziehen, daß es keine relative Spezifität der Wirkungen des Bewußtseins gibt, der Wirkungen der Rede (im Gegensatz zur Schrift im traditionellen Sinn), daß es gar keine Wirkung des Performativs gibt, keine Wirkung der gewöhnlichen Sprache (*langage*), keine Wirkung der Anwesenheit und des diskursiven Ereignisses (*speech act*). Nur schließen diese Wirkungen nicht das aus, was man ihnen im allgemeinen Punkt für Punkt entgegensetzt, sondern sie setzen es auf unsymmetrische Weise als den allgemeinen Raum ihrer Möglichkeit voraus.“<sup>135</sup> Der nahe liegende Vorwurf, auch Derrida wolle verstanden werden, greift demnach nicht und offenbart zudem ein verkürztes Verständnis der Dekonstruktion. Die Lektürepraxis Derridas und die damit verbundene Haltung der Dekonstruktion wollen den geläufigen Theorien der Sprache nicht eine konträre Annahme entgegenstellen, sondern die metaphysischen Annahmen aufdecken, auf denen diese gründen. Derrida sprengt so die Auffassung, dass die Sprache gegenüber den Gegenständen, auf die sie sich bezieht, ursprünglicher sei als die Schrift und zudem einen unmittelbaren Zugang zu ihnen habe. Indem Derrida im Sinne der *différance* die Rangfolge von Schrift/ Zeichen und Sprache/ Rede zugunsten der Schrift verschiebt, versucht er, auf die aporetische Struktur der Theorie der Repräsentanz aufmerksam zu machen und die in ihr untergeordneten Elemente erneut zur Geltung zu bringen.

Welche Konsequenzen hat die Schriftauffassung Derridas nun für die Hermeneutik? Derrida spitzt seine Überlegungen wie folgt zu: „... 1) als Schrift ist die Kommunikation, wenn man darauf Wert legt, dieses Wort zu behalten, nicht das Beförderungsmittel des Sinns, der Austausch der Intentionen und des Sagen-Wollens, der Diskurs und die »Kommunikation der Bewußtseine«. ... 2) der semantische Horizont, der üblicherweise die Auffassung von Kommunikation beherrscht, wird überschritten oder gesprengt durch die Intervention der Schrift, das heißt einer *Dissemination* [Aussaat, Ausbreitung; V.J.], die sich nicht auf eine *Polysemie* reduziert. Die Schrift liest nicht, sie gibt »in letzter Instanz« keinen Anlaß zu einer hermeneutischen Entzifferung, zur Entschlüsselung eines Sinns oder einer Wahrheit ...“.<sup>136</sup> Trotz dieser scheinbar grundsätzlichen Absage an klassische hermeneutische Einsichten bleibt die Kommunikation, wie Derrida zum Ende des Aufsatzes ‘Signatur, Ereignis, Kontext’ verdeutlicht, Ziel der Dekonstruktion der Zeichentheorie. Allerdings muss sie die ihr wesentliche Bedingung des Bruches mitreflektieren.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> A.a.O., 100.

<sup>135</sup> A.a.O., 101.

<sup>136</sup> A.a.O., 104.

<sup>137</sup> Vgl. dazu a.a.O., 106. Vor diesem Hintergrund muss die Einschätzung Grondins als verzeichnend gelten. Dieser wirft Derrida einen Positivismus bzw. gar einen „Physikalismus des Zeichenhaften“ vor und schreibt: „Es wäre aber eine Fatalität, zu behaupten, daß es dieses Verlangen [des Zeichens auf einen Sinn zu verweisen; V.J.] nicht gibt, und sich mit Derrida damit zu begnügen, daß Zeichen stets *richtungslos* aufeinander verweisen, ohne je

Dass es Derrida nicht in erster Linie um eine Verweigerung des Dialogs, sondern um ein Ausloten der Möglichkeiten der Kommunikation geht, davon zeugt auch die Philosophenfreundschaft mit Hans-Georg Gadamer. Die beiden Denker begegneten sich erstmalig im Jahr 1981 auf einer Tagung des Goethe-Instituts in Paris.<sup>138</sup> Dieses erste Gespräch zwischen den bedeutenden Vertretern der Dekonstruktion und der Hermeneutik blieb nicht folgenlos. Gadamers Eröffnungsreferat unter dem Titel 'Text und Interpretation' folgten weitere Texte, die das Gespräch mit dem Denken Derridas suchten. Umgekehrt ließ Derrida es nicht bei seinen kritischen Fragen gegenüber der Hermeneutik bewenden, die das Gespräch von 1981 bestimmt hatten. Die Beschäftigung mit dem Denken Gadamers gipfelte in der Festrede zur Gedenkfeier für den Heidelberger Philosophen, die Derrida im Februar 2003 hielt.<sup>139</sup>

Gegenüber Derridas Auffassung eines Bruches der Kommunikation geht Gadamer in 'Wahrheit und Methode' von der Vorrangstellung des Einverständnisses aus. Gadamer rückt damit von dem bis zu Heidegger vorherrschenden Hermeneutikverständnis ab, welches das Textverstehen in den Mittelpunkt stellt und seinen Ausgangspunkt im Missverständnis sucht. Folgt man Schleiermacher, so ist die Hermeneutik als „... Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen ...“<sup>140</sup> definiert. Seit dem Aufkommen des Begriffes im 17. Jahrhundert wurde die Hermeneutik fast ausschließlich als Methode des richtigen Interpretierens verstanden, die das Ziel verfolgte, willkürliche Auslegungen zu vermeiden. Wenngleich sie sich erst seitdem als Hilfsdisziplin innerhalb der Philosophie, der Rechtsprechung und der Theologie etablierte, konnte sie dabei zugleich an die ältere Idee der Auslegungskunst anknüpfen, die nicht nur mit der Patristik und der stoischen Philosophie verbunden ist, sondern auch bis in die Gestaltung biblischer Texte zurückverweist.<sup>141</sup>

Gadamer unterzieht im ersten Teil von 'Wahrheit und Methode' diese Hermeneutik nun einer grundlegenden Kritik. Den Geisteswissenschaften wird eine Methodenobsession vorgeworfen.<sup>142</sup> Zur Gewinnung eines Gegenkonzeptes greift Gadamer auf den humanistischen Bildungsbegriff zurück: „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft.“<sup>143</sup> Vor diesem Hintergrund ist die Hermeneutik universalistisch zu denken. Schon Martin Heideg-

---

etwas Nachvollziehbares zu meinen, gleichsam ohne jegliches vouloir dire.“ Grondin, Einführung (1991), 177. Hervorhebung von mir. Die Behauptung, die Zeichen verwiesen *richtungslos* aufeinander, ist von Derrida m.W. nie aufgestellt worden. Derrida bestreitet darüber hinaus auch nicht die Legitimität der Frage nach der externen Referenz des Signifikanten, behauptet allerdings, dass das Spiel der *différance* nicht zu einem Ende kommen kann. Auch der Vorwurf eines hermeneutischen Negativismus, der immer wieder vorgetragen wird, trifft m.E. nicht. Gegen Tietz, Vernunft, 189ff.

<sup>138</sup> Diese Begegnung ist in dem von Philippe Forget herausgegebenen Band 'Text und Interpretation' dokumentiert. Gadamer hatte bereits seit den 1960er Jahren die Publikationen Derridas verfolgt. Vgl. Gadamer, Frühromantik (1987), 125. Umgekehrt ist Gadamers Hauptwerk 'Wahrheit und Methode' erst Mitte der 1970er Jahre auf französisch erschienen. Vgl. Gessmann, Nachwort, 98.

<sup>139</sup> Vgl. die Dokumentation der Rede in dem von Martin Gessmann herausgegebenen Band 'Der ununterbrochene Dialog'. Vgl. zu Gadamers Beschäftigung mit der Dekonstruktion die Aufsätze 11, 12 und 13 in Bd. 10 der Gesammelten Werke.

<sup>140</sup> Schleiermacher, Hermeneutik, 71. Der volle Wortlaut der Schleiermacherschen Definition lautet: „Hermeneutik und Kritik, beide philologische Disziplinen, beide Kunstlehren, gehören zusammen, weil die Ausübung einer jeden die andere voraussetzt. Jene ist im allgemeinen die Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen, diese die Kunst, die Echtheit der Schriften und Schriftstellen richtig zu beurteilen und aus genügenden Zeugnissen und Datis zu konstatieren.“

<sup>141</sup> Vgl. dazu Grondin, Einführung (1991), 1ff., der in der Einleitung einen prägnanten Abriss der Geschichte der Hermeneutik bietet.

<sup>142</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit (1990), 9ff.

<sup>143</sup> A.a.O., 23.

ger hatte in Auseinandersetzung mit Schleiermachers Definition Verstehen nicht in erster Linie als Textverstehen gefasst, sondern als ein „sich auf etwas verstehen“.<sup>144</sup> Verstehen wäre demnach eher als Existential zu denken denn als eine Methode. Gadamer nimmt diesen Zug, in dem Erkennen und Anwenden zusammengeschlossen sind, auf und entwickelt ihn weiter. Verstehen ist ihm zufolge immer ein anwendendes Verstehen, das von seiner Verwendungssituation nicht abstrahieren kann. Gadamer schreibt bezogen auf das Textverstehen: „Der Interpret will vielmehr gar nichts anderes, als dies Allgemeine – den Text – verstehen, d. h. verstehen, was die Überlieferung sagt, was Sinn und Bedeutung des Textes ausmacht. Um das zu verstehen, darf er aber nicht von sich selbst und der konkreten hermeneutischen Situation, in der er sich befindet, absehen wollen. Er muß den Text auf diese Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will.“<sup>145</sup> Dieses Verstehen ereignet sich nach Gadamer nicht in einem luftleeren Raum. Gegenüber dem objektivistischen Zug der Hermeneutik des Historismus rehabilitiert Gadamer das Vorurteil als Vorstruktur des Verstehens.<sup>146</sup> Der oder die Verstehende ist demzufolge schon immer in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Tradition eingespannt. Gadamer spricht aus diesem Grund vom „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“: „*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist.“<sup>147</sup> Unter dieser Voraussetzung betrachtet Gadamer gelingendes Verstehen als eine Verschmelzung der vermeintlich für sich existierenden Horizonte zum Zweck der Anwendung in der Gegenwart. „Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizonts zugleich dessen Aufhebung vollbringt. Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.“<sup>148</sup>

Gadamer bleibt sich bewusst, dass aufgrund der Sprachlichkeit aller Welterfahrung eine solche Horizontverschmelzung nie vollständig gelingen kann. In dem Aufsatz ‘Text und Interpretation’, der 1981 in Paris vorgetragen wurde, schreibt Gadamer: „So haben wir auf der einen Seite die Zeichentheorie und Linguistik, die zu neuen Erkenntnissen über die Funktionsweise und den

<sup>144</sup> Vgl. Grondin, Einführung (1991), 122: „Sein neues Verstehenskonzept arbeitet er in der Auslotung der Formel »sich auf etwas verstehen« heraus, die weniger ein Wissen als eine Fertigkeit oder ein Können indiziert. »Eine Sache verstehen« heißt ihr gewachsen sein, mit ihr zurechtkommen zu können.“

<sup>145</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit (1990), 329.

<sup>146</sup> Vgl. a.a.O., 281ff., sowie die Polemik a.a.O., 275: „Es gibt nämlich sehr wohl auch ein Vorurteil der Aufklärung, das ihr Wesen trägt und bestimmt: Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung.“

<sup>147</sup> A.a.O., 295. Die kritisierte Methodenobsession wird man indessen nicht Schleiermacher anlasten dürfen. Zwar spricht er von einer Kunstlehre, doch vertritt er nicht die These, dass sich das Missverständnis auf methodischem Wege völlig auflösen würde: „Das volle Geschäft der Hermeneutik ist als Kunstwerk zu betrachten, aber nicht, als ob die Ausführung in einem Kunstwerk endigte, sondern so, daß die Tätigkeit nur den *Charakter* der Kunst an sich trägt, weil mit den Regeln nicht auch die Anwendung gegeben ist, d. i. nicht mechanisiert werden kann.“ Schleiermacher, Hermeneutik, 81. Indem er zudem eine laxere von einer strengeren Praxis unterscheidet und letzterer den Vorzug gewährt, kommt dem Prozess der „Divination“, des Erratens der Autorenintention, größte Bedeutung zu. „*Die strengere Praxis geht davon aus, daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden.*“ Schleiermacher, Hermeneutik, 92. Schleiermacher kommt auf die „Divination“ dann im Kontext der psychologischen Interpretation, die auf den inneren Ausdruck abzielt, zu sprechen. Vgl. a.a.O., 169f. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Frank, Grenzen, 210f., sowie Grondin, Einführung (1991), 92f.

<sup>148</sup> Gadamer, Wahrheit (1990), 312. Die Horizonte, so hebt Gadamer hervor, existieren entgegen der Annahme des Historismus nicht für sich, sondern sind immer schon durch die Tradition mit dem gegenwärtigen Verständnis vermittelt. Vgl. v.a. a.a.O., 296ff. Vgl. dazu auch Grondin, Einführung (1991), 150.

Aufbau von sprachlichen Systemen und von Zeichensystemen geführt haben, und auf der anderen Seite die Theorie der Erkenntnis, die realisiert, daß es Sprache ist, was allen Weltzugang überhaupt vermittelt. Beides wirkt dahin zusammen, die Ausgangspunkte einer philosophischen Rechtfertigung des wissenschaftlichen Weltzugangs in einem neuen Licht zu sehen.“ Und Gadamer fährt etwas später fort: „All das verleiht der »Sprachlichkeit« unserer Welterfahrung den Primat. Die Zwischenwelt der Sprache erweist sich gegenüber den Illusionen des Selbstbewußtseins ebenso wie gegenüber der Naivität eines positivistischen Tatsachenbegriffs als die eigentliche Dimension dessen, was gegeben ist. Man versteht von da den Aufstieg des Begriffes der Interpretation.“<sup>149</sup> Um die Interpretation als Struktur des In-der-Welt-Seins vor Willkür zu schützen, greift Gadamer nun auf ein von Derridas Konzept völlig verschiedenes Textverständnis zurück. Gadamer unterscheidet darin im Grunde zwei Sorten von Texten. Auf der einen Seite finden sich solche Texte, die von ihm als „bloßes Zwischenprodukt“ innerhalb des Verständigungsgeschehens angesehen werden. Hier überwacht der Text im Sinne einer *intentio operis* die Interpretationsmöglichkeiten. Gadamer unterstellt dem Kommunikationsprozess grundsätzlich eine gute Absicht, einen guten Willen zur Verständigung, und muss unter dieser Voraussetzung bestimmte Textformen wie die Ironie oder den Traum, aus seinen Betrachtungen ausklammern.<sup>150</sup> Von den Textformen, die man als Kommunikationstexte bezeichnen könnte, unterscheidet Gadamer nun literarische Texte, die wie folgt beschrieben werden: „Aber da gibt es die *Literatur*: Texte, die nicht verschwinden, sondern allem Verstehen gegenüber mit normativem Anspruch dastehen und allem neuen Sprechenlassen des Textes bevorstehen.“<sup>151</sup> Ziel der Interpretation ist in diesem Zusammenhang nicht die Aufdeckung einer Kommunikationsabsicht, sondern der Versuch, den Text selbst zur Geltung zu bringen. „Der Interpret, der seine Gründe beibrachte, verschwindet, und der Text spricht.“<sup>152</sup> Trotz der getroffenen Einschränkungen bezüglich der Sprachlichkeit der Welterfahrung bleibt Gadamers Textverständnis damit generell von dem Optimismus gekennzeichnet, dass sich im Großen und Ganzen ein Einverständnis hinsichtlich der Interpretation erzielen lässt.

Zentraler Divergenzpunkt ist das bereits angesprochene Problem des Bruches, das, wie gezeigt wurde, nach Derridas Auffassung jeder Kommunikation zugrunde liegt. Derrida fragt ausgehend von seinem Textverständnis: „Ob man nun von der Verständigung oder vom Mißverständnis (Schleiermacher) ausgeht, immer muß man sich doch fragen, ob die Bedingungen des Verstehens, weit entfernt davon, ein sich kontinuierlich entfaltender Bezug zu sein ..., nicht doch eher der Bruch des Bezuges ist, der Bruch als Bezug gewissermaßen, eine Aufhebung aller Vermittlung?“<sup>153</sup> Neben der Tatsache, dass Gadamer einen dialogischen Lebensbezug als Voraussetzung zum Erzielen von Einverständnis voraussetzt, der nur in den seltensten Fällen als gegeben anzusehen ist – Derrida weist hier auf die von Gadamer ausgeschlossenen Redeformen hin –,<sup>154</sup> erscheint ihm die Suche nach Einverständnis generell als suspekt. Derridas Auffassung zufolge ist diese Suche, die Gadamers hermeneutisches Projekt kennzeichnet, mit einem Willen zur Bemächtigung verknüpft. Nach Derrida ist hier – wie es in der Überschrift des Beitrags heißt – ein „Guter Wille zur Macht“ am Werk, der etwa auch die Nietzsche-Lektüre Heideggers

<sup>149</sup> Gadamer, Text (1983), 338f.

<sup>150</sup> Vgl. zu diesen Texten, a.a.O., 340ff.

<sup>151</sup> A.a.O., 351.

<sup>152</sup> A.a.O., 360.

<sup>153</sup> Derrida, Wille (2004d), 53f.

<sup>154</sup> Vgl. Derridas Bemerkung zur kontextbezogenen Kohärenz, die bei Gadamer vorausgesetzt ist und im Gegensatz zu der Verschiebung steht, die das universalistische Textkonzept Derridas leitet. Vgl. Derrida, Wille (2004d), 53.



bestimmt. Wie die auf dem Pariser Kolloquium vorgelegte dekonstruktive Lektüre der Nietzsche-Interpretation Heideggers zeigt, haftet dessen Interpretation etwas Gewaltsames an. Derrida weist nach, dass Heideggers Verständnis der Philosophie Nietzsches das biographische Moment, in Derridas Formulierung „den Eigennamen“, vollkommen ausgeblendet hat, um so eine als Metaphysik verstandene Einheit in dessen Denken zu begründen. Doch die Reduktion auf ein Einheitskonzept muss angesichts eines Denkers, der „... seinen Namen vervielfältigt und mit den Unterschriften, Identitäten und Masken gespielt hat ...“, selbst als metaphysische Annahme verstanden werden.<sup>155</sup> Heideggers Versuch, Nietzsches Denken in ein kohärentes System zu überführen, offenbart in Derridas Augen die generelle Schwäche des hermeneutischen Konzeptes. Das anwendende Verstehen, das nach Gadammers Auffassung eine Verschmelzung der Horizonte anstrebt, kann das Fremde, den, wie es heißt, Eigennamen des Anderen, nicht für sich stehen lassen, sondern muss sich sein Denken, seine Position aneignen.<sup>156</sup>

Man wird Gadamer allerdings bezogen auf dieses Problem keine Naivität unterstellen dürfen. Schon in ‘Wahrheit und Methode’ hatte er die Hermeneutik von jedem Herrschaftswissen abgehoben. Nach seinem Verständnis ist der hermeneutische Prozess nicht als eine Besitzergreifung zu verstehen, „... sondern ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter.“<sup>157</sup> Das Verstehen, die Verschmelzung der Horizonte führe eben nicht zu einer Vereinheitlichung, sondern zu einem „anders verstehen“. „Man muß den Andern zu verstehen suchen – und das heißt, daß man darauf gefaßt sein muß, daß man selber im Unrecht ist. Erst dann führt Verstehen weiter.“<sup>158</sup> Zudem betont Gadamer in dem Vortrag, dem die kritischen Bemerkungen Derridas gelten, die unverfügbare Blitzartigkeit des Verstehens<sup>159</sup> und rekurriert in seiner Antwort auf die Erfahrung der modernen Kunst, deren Anstoß keinesfalls zu einem unmittelbaren Einverständnis führe. „Jedes Lesen, das zu verstehen sucht, ist nur ein Schritt auf dem nie zu einem Ende führenden Wege. Wer diesen Weg geht, weiß, daß er mit seinem Text nie »fertig wird.«“<sup>160</sup> Wie die Bemerkungen zeigen, erwachsen Gadammers hermeneutische Versuche aus der Erfahrung des Lesens.<sup>161</sup> Von diesem Ausgangspunkt kritisiert er nun den Zeichenbegriff Derridas: „Schrift ist, in all ihrer Geistigkeit, nur als gelesene Schrift »da«, so wie die Wörter und Worte nur als gesprochene Rede das sind, was sie sind.“<sup>162</sup> Vor dem Hintergrund seiner Lektüre der Werke der modernen Dichtung, insbesondere Paul Celans, erkennt Gadamer gleichwohl die mit der *différance* verbundene Erfahrung der Dissémination grundlegend an. Diese sei allerdings als

---

<sup>155</sup> Vgl. Derrida, Wille (1984), 72.

<sup>156</sup> Vgl. zur Kritik an Gadammers Konzept der Horizontverschmelzung auch Freyer, Alterität, 97: „Das die Dimension des Fremden auszeichnende kritische Potential, dessen unaufhebbare Eigenart und Einzigkeit, kann innerhalb dieser hermeneutisch-wirkungsgeschichtlichen Perspektive nicht angemessen zum Tragen kommen. ... Der zeitliche Abstand zwischen dem Eigenen und dem Fremden ist immer schon durch die »Kontinuität des Herkommens und der Tradition« (WM 281) überwunden.“ Insofern beinhaltet Verstehen immer einen Aspekt von Gewalt. Vgl. dazu auch Alkier, Verstehen (1991), 19.

<sup>157</sup> Gadamer, Wahrheit (1990), 316.

<sup>158</sup> Gadamer, Frühromantik (1987), 130, sowie ders., Dekonstruktion (1988), 141. Vgl. zum Thema des Anders-Verstehens, das von Gadamer in einem Gegensatz zum Besserverstehen gesehen wird, schon ders., Wahrheit (1990), 302ff.

<sup>159</sup> Vgl. Gadamer, Text (1983), 357: „Aristoteles beschreibt einmal das Gefrieren einer Flüssigkeit, wenn sie erschüttert wird, als schlagartigen Umschlag. Ähnlich ist es mit dem Schlagartigen des Verstehens, wenn sich die ungeordneten Wortfragmente in die Sinneinheit eines Ganzen auskristallisieren.“ Vgl. auch Grondin, Einführung (1991), 176.

<sup>160</sup> Gadamer, Macht (1984), 61. Vgl. auch ebd.: „Das Kunstwerk begegnet als ein Stoß, versetzt einen Stoß und bedeutet keineswegs Bestätigung im beruhigten Einverständnis.“

<sup>161</sup> Vgl. Gadamer, Hermeneutik (1994), 159.

<sup>162</sup> Gadamer, Frühromantik (1987), 136.

Voraussetzung und nicht als Endpunkt der hermeneutischen Bemühung anzusehen. Gadamer zitiert in einem Aufsatz von 1994 Paul Celan, der davon gesprochen habe, dass die poetische Sprache „viestellig“ sei. „Gleichwohl verlangt er von dem Leser seiner Gedichte das »richtige« Verständnis, und dafür rät er: »Nur immer wieder lesen!«“<sup>163</sup> Zur Präzisierung seines Verständnisses nimmt Gadamer nun den Begriff der Spur auf, interpretiert ihn aber charakteristisch um. Entgegen einem Verständnis der Spur, das ihr Verschwinden in den Mittelpunkt stellt, wie es von Emmanuel Lévinas formuliert wurde, bezieht sich Gadamer auf ihren Hinweischarakter: „Wenn man eine Spur findet, sieht man sich in die Richtung gewiesen – und damit ist man auch gebunden, wie das von der Hinterlassenschaft schriftlicher Dokumente gilt.“<sup>164</sup> Es ist eben jenes Zutrauen in die Potenz der Sprache und in die Möglichkeiten des Gesprächs, die Gadamer und Derridas „Hermeneutik“ voneinander unterscheiden. Dies lässt sich an Gadamer's Antwort innerhalb des Gesprächs von 1981 ablesen, in dem er sich auf das Verstehen moderner Lyrik bezieht. „Die Erfahrung des Textes mag immer ein Moment solcher Grenzerfahrung einschließen, aber eben damit auch all das mit einschließen, was uns verbindet. Ich habe in meinem Text zu zeigen versucht, daß der literarische Text, daß das sprachliche Kunstwerk uns nicht nur wie ein Stoß trifft, sondern auch angenommen wird – mit einer Zustimmung, die der Beginn eines langen, eines zuweilen oft wiederholten Verständigungsversuchs ist.“<sup>165</sup>

Die positive Aufnahme des Begriffs der Spur beim späten Gadamer zeigt, dass trotz der bleibenden Differenz hinsichtlich des Vertrauens in die Sprache das Gespräch zwischen beiden Denkern fortgeführt wurde – Derrida sprach in der akademischen Feierstunde für Gadamer 2003 von einem ununterbrochenen Dialog – und erstaunliche Früchte trug.<sup>166</sup> Auf Derrida's Seite gehen die Konsequenzen so weit, dass dieser in der Rede die Verantwortung übernahm, „... sowohl den anderen als auch *dessen* Welt weiterzutragen ...“.<sup>167</sup> Derrida rückt die Lyrik Paul Celans ins Zentrum, mit der beide sich intensiv auseinandergesetzt haben. Ganz im Sinne der Dekonstruktion zollt Derrida der Gadamer'schen Interpretation, die die hermeneutische Unentscheidbarkeit besonders hervorgehoben hat, großen Respekt. Diese halte die Aufmerksamkeit in Atem und den prinzipiell unendlichen Prozess der Verständigung in Bewegung.<sup>168</sup> Bemerkenswert ist, dass sich innerhalb der Rede Derrida's nun hermeneutische „Elementarteilchen“ eingenistet haben. So bekennt er, dass die Hermeneutik ihrerseits die disseminale Erfahrung unterbreche, ja verletze. Derrida geht davon aus, dass die hermeneutische Antwort aufgrund der Unabschließbarkeit der Kontexte zwar unendlich bleibe, „... aber diesmal auf diskontinuierliche Weise. Das heißt, auf eine andere Weise endlich und unendlich. Hier, alleingelassen in der Weltferne, kann es geschehen, daß das Gedicht winkt oder segnet, den anderen trägt, ich will sagen »dich«, wie man gleichermaßen Trauer trägt und ein Kind austrägt, von der Empfängnis über die Schwangerschaft

<sup>163</sup> Gadamer, Hermeneutik (1994), 159.

<sup>164</sup> A.a.O., 160. Vgl. zum Hinweischarakter der Spur auch ders. a.a.O., 162.

<sup>165</sup> Gadamer, Macht (1984), 61.

<sup>166</sup> Derrida schreibt über die von vielen als misslungen angesehene Begegnung von 1981: „Ihr Scheitern geriet so erfolgreich, daß sie eine lebendige und provozierende Spur hinterließ, der eine größere Zukunft beschieden sein sollte als einem Dialog voll Harmonie und Einverständnis.“ Derrida, Dialog (2004b), 9.

<sup>167</sup> Vgl. a.a.O., 15.

<sup>168</sup> Derrida hebt in der Lektüre von Gadamer's Interpretation der Gedichtfolge 'Atemkristall' diesen Aspekt besonders hervor: „Mehr noch als die Unentschiedenheit an sich bewundere ich Gadamer's ausgesprochenen Respekt gegenüber einer solchen Unentschiedenheit.“ A.a.O., 23. Vgl. zum unabschließbaren Charakter der Bemühung a.a.O., 23f.

bis zum Auf-die-Welt-Kommen.“<sup>169</sup> Die Lyrik Paul Celans wird so zu einem Ort der Begegnung und des ununterbrochenen Dialogs zwischen Gadamer und Derrida. Die Rede Derridas unterstreicht damit noch einmal, dass seine Auffassung des Zeichens keine hermeneutische Beliebigkeit propagiert. Der von Derrida verwendete Begriff der Spur, die *différance*, weist auf den unabschließbaren, „ereignishaften“ Charakter jeglicher Verständigungsbemühung hin, den auch Gadamer nicht leugnet.<sup>170</sup>

## 2.2 Das messianische Ereignis. Theologische Konsequenzen aus dem philosophischen Diskurs

Bevor die Grundlinien einer theologischen Rezeption der Dekonstruktion gezogen werden, muss die Frage beantwortet werden, inwieweit sich eine Theologie *nach* Derrida (temporal wie konsekutiv) überhaupt begründen lässt. Muss die Theologie, wie Roland Barthes bemerkt hat, nicht mit einem letzten Signifikanten rechnen, der die Kette der Verweisungen, welche die Grundstruktur der *différance* ausmachen, unterbricht? Innerhalb des deutschsprachigen theologischen Diskurses zeichnen sich derzeit zwei Modelle ab, die einen theologischen Antwortversuch unternehmen.<sup>171</sup>

Zum einen wird Derridas Konzept der Dekonstruktion mit der sich aus dem Bilderverbot speisenden *Negativen Theologie* in Verbindung gebracht. Dabei geht es, wie Joachim Valentin betont, nicht darum, „... das Derridasche Denken als Abart der Gattung Negative Theologie zu enttarnen. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass mit Hilfe seiner Lektüren die »negative« als Dekonstruktion der »affirmativen« Theologie gelesen werden kann.“<sup>172</sup> Valentin bezieht die Dekonstruktion damit vorrangig auf die Gotteslehre, die allerdings, wie er andernorts verdeutlicht, von ihm in engstem Zusammenhang mit messianologischen Aussagen Derridas gesehen wird. Betrachtet man die verstreuten Überlegungen Derridas zur Messianologie, so legen sie besonderes Gewicht auf die Unvorhersehbarkeit des messianischen Geschehens und rücken damit den *Ereignisbegriff* in den Mittelpunkt. Wie Thomas Khurana herausstreicht, eignet dem Ereignis nach Derrida eine apokalyptische Struktur als „Zu-Kunft“: „Das Ereignis im Derrida-

---

<sup>169</sup> A.a.O., 34f. Die Formulierungen „winkt und segnet“ sowie „Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.“ [sic!] stammen aus Celan-Gedichten, die hier interpretiert werden. Vgl. zur hermeneutischen Antwort a.a.O., 34f. Vgl. zu den Elementarteilchen auch Stoermer, *Hermeneutik*, 148f. Vgl. schließlich noch einmal anders Pöggeler, *Dekonstruktion*, 495, der den Einwand Derridas innerhalb einer hermeneutischen Philosophie, die auf den Universalanspruch der Hermeneutik verzichtet, aufgehoben sieht: „Die Aufgabe wäre aber, die Differenz zwischen Erklären und Verstehen zu »erörtern«; statt zu einer universalisierten philosophischen Hermeneutik käme man dann zu einer hermeneutischen, nämlich erörternden Philosophie. Für diese wäre die Behauptung der Differenz gegenüber der Identität, wie sie in der Dekonstruktion versucht wird, kein Einwand mehr.“ Wie das Zitat verdeutlicht, legt Pöggeler m.E. jedoch einen verkürzten Begriff der Dekonstruktion zugrunde, der die verschiebende Wirkung der *différance* nicht zur Kenntnis nimmt.

<sup>170</sup> Vgl. etwa Gadamer, *Frühromantik*, (1987) 137: „Die Hermeneutik hält eine Erfahrung fest und ist keine Methode, den »richtigen« Sinn festzustellen, als ob dieser so je erreichbar wäre. Das ist das Thema meiner Auseinandersetzung mit Derrida. Die Differenz ist in der Identität, sonst wäre Identität keine Identität. Das Denken enthält Aufschub und Abstand, sonst wäre das Denken kein Denken.“ Vgl. zu Derridas Auffassung der Spur noch einmal ders., *Dialog* (2004b), 24: „Das Gedicht ist hier durchaus schon das *Subjekt*, von dem gerade die Rede war. Wenn es überhaupt eine Initiative behält, die scheinbar souverän ist, unvorhersehbar, unübersetzbar, fast unleserlich, dann liegt es auch daran, daß eine verlassene Spur zurückbleibt, die plötzlich unabhängig wird von dem, was der Unterzeichner bewußt und eigentlich sagen wollte, eine Spur, die zwar von einem Bezugspunkt zum nächsten irrt, dies aber nach einer geheimen Regel – und die dazu bestimmt ist, in einem »unendlichen Prozeß« die Entzifferungen eines jeden künftigen Lesers zu überleben.“

<sup>171</sup> Vgl. zu dem Problem den Sammelband ‘Kreuzungen Jacques Derridas’ mit Beiträgen von Joachim Valentin, Johannes Hoff und Peter Zeillinger.

<sup>172</sup> Vgl. Valentin, *Provokation* (2004a), 147.

schen Sinne ist etwas, das wesentlich im Kommen begriffen ist. Sein Modus ist die insistierende Ankunft und nicht: das Angekommensein.<sup>173</sup> Folgt man dem Vortrag Derridas mit dem Titel 'Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen', so kann das Ereignis nur als vermutungsweise anwesend gedacht werden, als etwas, das eben keine Präsenz „besitzt“ und als Einbruch und bis dato unmögliche Möglichkeit definiert ist. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einer Heimsuchung, die „... einen derartigen Einbruch bedeutet, dass ich nicht darauf vorbereitet sein kann, ihn zu empfangen.“<sup>174</sup> Wie der Begriff der Heimsuchung verdeutlicht, geht es Derrida darum, die Passivität derjenigen darzulegen, die von dem Ereignis betroffen sind. Derrida spricht daher von einer „Gabe“, die es allerdings nur im Modus des „Vielleicht“ geben könne: „Das Möglich-Unmögliche, über das ich gesprochen habe, ist dieses »Vielleicht«. Wenn es eine Gabe gibt, dann gibt es sie »vielleicht«, wenn es sie gibt, darf man nicht davon sprechen können, darf man ihrer nicht sicher sein.“<sup>175</sup> Derrida geht es darum, die Struktur des Ereignisses vor jeglichen Vereinnahmungsmechanismen zu schützen und seinen Charakter als Gabe zu betonen. Die „Eigenschaften“ des Ereignisses werden von Derrida nun in ausgeprägter Weise mit messianischen Motiven verbunden. Er schreibt: „Die Ankunft des Ankömmlings ist das absolut Andere, das über mich hereinbricht. Ich bestehe auf der Vertikalität des Geschehens, weil die Überraschung immer nur von oben kommen kann. Deswegen ist es auch nicht einfach eine religiöse Sprechweise, wenn Lévinas oder Blanchot vom »Allerhöchsten« reden. Das heißt nur, dass das Ereignis als solches als absolute Überraschung über mich hereinbrechen muss.“<sup>176</sup> Am Ende des Vortrages wird die hier nur angedeutete Verbindung zum jüdischen Messianismus schließlich explizit: „Der Messias kann jeden Augenblick eintreffen, und er kommt von oben, von da, woher ich ihn nicht kommen sehen kann.“<sup>177</sup>

Valentin interpretiert die messianischen Motive im Denken Derridas nun, wie bereits angedeutet, im Sinne einer Negativen Theologie: „Im Namen einer Negativen Theologie plädiert sie [die Erfahrung der absoluten Zukunft im Denken Derridas; V.J.] für ein Offenhalten von Wesensausagen über [sic!] Gott und das Jenseits und betont die Diskontinuität zwischen Historie und Transzendenz. Derrida plädiert hier statt für eine »Hoffnung«, die ihrer grandiosen Erfüllung entgegenharrt, für das Messianische als ein unendliches, gastfreundliches Warten auf jemand oder etwas noch Unbestimmtes, und fordert damit zugleich etwas Unmögliches, ist doch der Mensch auch in seinen Zukunftsvorstellungen unweigerlich dem Zwang der Sprache, der Artikulation und damit dem identifizierenden Dualismus ausgeliefert.“<sup>178</sup> Das Zitat macht auf die Spannung aufmerksam, welcher die Aufnahme des messianischen Konzeptes bei Valentin – vermutlich unbewusst – unterliegt. Denn es hebt einerseits sachgerecht den Gabe-Charakter des messianischen Ereignisses hervor. Andererseits konterkariert der Rückgriff auf die Negative Theologie den jede menschliche Beteiligung ausschließenden Charakter des Ereignisses, eben seine Vertikalität, denn die Negative Theologie beruht auf einer korrelationstheologischen Annahme, insofern sie mit der Indienstnahme menschlicher Rede durch Gott rechnen muss.<sup>179</sup>

<sup>173</sup> Khurana, Ereignis, 245. Vgl. ähnlich auch J. Hoff, Implikationen, 48f., und Valentin, Theologie (2004b), 134.

<sup>174</sup> Derrida, Ereignis (2003), 33. Vgl. zur unmöglichen Möglichkeit des Ereignisses a.a.O., 32f., wo Derrida sein Verständnis exemplarisch an wissenschaftlichen Erfindungen erläutert.

<sup>175</sup> A.a.O., 51.

<sup>176</sup> Vgl. a.a.O., 34f.

<sup>177</sup> A.a.O., 60.

<sup>178</sup> Valentin, Theologie (2004b), 133f. Vgl. auch ders., Atheismus (1997), 149ff.

<sup>179</sup> Auf diesen Umstand macht Stolina in dem Artikel 'Negative Theologie' aufmerksam: „Alle Rede von Gott ist angewiesen auf ein Entgegenkommen Gottes, der die menschliche Sprache in den Dienst nimmt, um sich zur

Das zweite Modell einer theologischen Rezeption des Denkens der *différance* unterläuft dieses Defizit, indem es die Vertikalität der Erfahrung des messianisch bestimmten Ereignisses, theologisch gesprochen: seinen unverfügbaren Offenbarungscharakter, in den Mittelpunkt stellt.<sup>180</sup> Damit erhält die Theologie Karl Barths auf überraschende Weise neue Aktualität. Graham Ward wies bereits 1995 in seiner Arbeit 'Barth, Derrida and the Language of Theology' auf diese mögliche Konstellation hin: „Karl Barth's theology of the Word in words, his Christology and the whole edifice of the incarnational theology are theological readings of a law of repetition, representation and textuality described by Jacques Derrida as the economy of *différance*“.<sup>181</sup> Damit rückt gegenüber der im katholischen Kontext bevorzugten Rezeption im Rahmen einer Negativen Theologie nun aber die Christologie in den Mittelpunkt. Ohne auf die Erörterung der Hermeneutik Barths vorgreifen zu wollen, zeigt etwa die in der zweiten Auflage des 'Römerbriefs' deutlich werdende Auffassung von Offenbarung eine eindeutige Konvergenz mit Derridas „messianischem“ Verständnis des Ereignisses. Insbesondere die Betonung des dissonanten, unterbrechenden Charakters der christologisch bestimmten Offenbarung bei Barth weist dabei deutliche Berührungspunkte mit Derridas Konzept auf. Wie L. ten Kate zeigen kann, ist die Barthsche Christologie wesentlich durch eine „Theologie des Zwischenraums“ gekennzeichnet. In dem entsprechenden Aufsatz heißt es: „Fest steht, daß die Theologie des Zwischenraums weder im unmittelbaren Sinne vom Menschen, noch von Gott handeln könnte, sondern von etwas, das sich als ein »Drittes«, als ein tertium non comparationis, darstellt im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Es ist, als ob dieses Verhältnis selbst zu einer aktiven dritten Person wird: zu einem Ereignis, einem Geschehnis, einem Wort/Tat (einem »dabhar«[sic!] in der Sprache des Tenach), das nicht einfach mehr auf die beiden Pole, die zueinander im Verhältnis stehen, zurückzuführen ist.“<sup>182</sup> Der Name für diesen Zwischenraum ist nach Barth Jesus Christus. Ten Kate fährt fort: „Dieser Name »Jesus« ist nicht die Bezeichnung irgendeiner Identität, irgendeiner Eigenheit, sondern die eines Ereignisses: des sich Öffnens eines Abgrunds: »In Jesus

---

Sprache zu bringen.“ Stolina, Theologie, 173. Anders als Valentin gelingt es Johannes Hoff, den Gabe-Charakter der messianischen Motive Derridas aufzugreifen, ohne auf die mit der Negativen Theologie verbundenen korrelationstheologischen Annahmen zurückgreifen zu müssen, wenn er sich vorrangig auf die mystische Tradition bezieht: „In *Gewalt und Metaphysik* wird der Name Gottes unter den Vorzeichen einer der cusanischen Mystik verwandten koinzidental Logik eingeführt. Derrida umschreibt ihn aber als das verschwindende Moment einer Differenz und nicht als Fluchtpunkt einer hyperessentiellen Einheit. ... Das alles durchwaltende »Eine« der mystischen Tradition wird dadurch nicht obsolet. Es wird aber an Bedingungen zurückgebunden, die die Syntax der Fra[u]ge nach dem »Einen« in zweifacher Hinsicht verunsichern: 1. In formaler Hinsicht, insofern die Bedingungen der Möglichkeit seiner Offenbarkeit ... »nach« Derrida mit den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zusammenfallen. 2. In topologischer Hinsicht, insofern die Dekonstruktion jede Strategie der Selbstermächtigung untergräbt, die das »Statthaben« von Offenbarung im Binnenraum eines bestimmten ... Diskurses sicher verorten zu können glaubt.“ J. Hoff, *Metaphysik*, 162f. M.E. scheint allerdings problematisch, dass Hoff trotz der in diesem Zusammenhang geäußerten sachgemäßen Kritik am „Phantasma einer diskursiven Selbstermächtigung“ bei der „Frage nach dem Einen“ einsetzt, die wiederum korrelationstheologischen Überlegungen Tor und Tür öffnen könnte.

<sup>180</sup> Wie ten Kate zu Recht bemerkt, wird man Derridas Differenzdenken allerdings nicht auf ein nützliches Instrument des epistologischen Problems der Rede von Gott verkürzen dürfen. Vgl. ten Kate, Randgänge, 14.

<sup>181</sup> Ward, Barth, 256. Vgl. ähnlich auch Sneller, Crisis, 223ff., der Barth in die Nähe von Derrida und Lévinas rückt. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Ward, vgl. Wallace, Barth, und polemisch McCormack, Barth. Unterdessen schlägt Valentin Barth fälschlicherweise der Tradition der Negativen Theologie zu. Vgl. Valentin, Echo (2001), 26. Vgl. dagegen Barth, KD II, 1 (1958), 216f.

<sup>182</sup> Ten Kate, Randgänge, 26. Damit sprengt die Rezeption auch die im nordamerikanischen Diskurs zu beobachtende Tendenz auf, ausgehend vom Derridaschen Differenzdenken den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch entweder zugunsten eines Anthropozentrismus oder zugunsten eines absolut transzendenten Gottes aufzulösen. L. ten Kate wirft diesen Derrida-Rezeptionen m.E. zu Recht vor, dass sie auf ihre je eigene Weise die Differenz in eine Logik des Eigenen überführt hätten. Vgl. ten Kate, Randgänge, 16f.

beginnt die Mitteilung Gottes mit einem Zurückstossen, mit dem Aufreißen eines klaffenden Abgrundes, mit der bewußten Darbietung des kräftigsten Ärgernisses«, so behauptet Barth ...<sup>183</sup>

Folgt man diesem Grundgedanken, so durchbricht die Christologie die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes und – dies wäre ein Gedanke, der dem messianologisch-eschatologischen Zug innerhalb des Derridaschen Denkens folgt – schiebt ihn zugleich im apokalyptischen Sinne auf. Gott kann unter dieser Prämisse nur als ein *Im-Kommen-Begriffener* aufgefasst werden. Sein Kommen wäre demnach als ein „u-topisches“, Temporisation und Verräumlichung umfassendes Ereignis der *différance* aufzufassen – eine Grundfigur, die sich übrigens auch in Friedrich-Wilhelm Marquardts theologischer Utopie wiederfindet.<sup>184</sup>

### 3 Die christologische Interpretation. Eine historische Vergewisserung

Wie bereits mehrfach betont, werden die Hermeneutikansätze sowohl von philosophischen und texttheoretischen als auch von theologischen Prämissen bestimmt und wirken umgekehrt auf diese zurück. Zu einer der zentralen Aufgaben der Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog zählt es daher, die theologischen Basisannahmen der Modelle kritisch zu prüfen und Kriterien für einen sachgemäßen Entwurf zu erarbeiten. Im Kontext einer christlichen Hermeneutik des Alten Testaments kommt dementsprechend der Christologie eine zentrale Funktion zu. Diese Dimension findet im Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialoges indes kaum Berücksichtigung. Sieht man von dem Plädoyer Peter von der Osten-Sackens aus dem Jahr 1982 ab, finden sich nur wenige Stimmen, die für einen christologisch motivierten Zugang zum Alten Testament plädieren.<sup>185</sup> Dies ist kaum verwunderlich, steht doch die „klassische“ christologische Interpretation unter dem berechtigten Verdacht des Antijudaismus. Wird das gesamte Alte Testament als christliches Buch vereinnahmt, ohne der jüdischen Auslegung ein gleichrangiges Recht zur

---

<sup>183</sup> Ten Kate, Randgänge, 27.

<sup>184</sup> Vgl. Marquardt, Utopie (1997), 25 u.ö., der davon ausgeht, dass eine an biblischen Maßstäben orientierte theologische Utopie einem Raumdenken entspricht, das zugleich durch und durch geschichtlich ist. Die Anfrage Roland Barthes, ob die Theologie nicht mit einem letzten Signifikanten rechnen müsse (vgl. Barthes, Abenteuer 246), ist unter dieser Prämisse unbedingt zu bejahen. Doch kann sie, wie wiederholt festgestellt wurde, Gottes Anwesenheit eben nicht feststellen, sondern allein erhoffen, bezeugen und erbitten. Insofern kann die Theologie ihrer Aufgabe nur im Modus des „Vielleicht“ nachkommen, die christliche Identität bleibt prekär. Vgl. dazu Zeillinger, Theologie, 197, und G. Hoff, Identität.

<sup>185</sup> Vgl. von der Osten-Sacken, Grundzüge (1982), 207ff., hier 208. Die Konsequenzen dieser Lektüre beschreibt von der Osten-Sacken wie folgt: „So vermag die christologisch und ekklesiologisch erschlossene und ernstgenommene Schrift Alten Testaments mit ihren aufs Konkrete gehenden Weisungen zur Hilfe zu werden, messianisches Erbe geschichtlich, zum Schalom für diese Welt, zu bewahren und es nicht zu spiritualisieren.“ A.a.O., 211. Neuerdings hat Rainer Kampling zu Recht auf die Notwendigkeit einer theologischen Begründung für das christlich-jüdische Gespräch hingewiesen und dabei die Christologie in den Mittelpunkt gerückt: „Eine theologisch fundierte Begründung muß vielmehr in dem gefunden werden, was wiederum Konstante des Gesprächs sein sollte. Näherhin geht es um die Bedeutung Israels für Christen und um den, der diese Bedeutung setzt. Damit ist freilich die Christologie in das Zentrum getreten. Denn dass es Christen aus den Völkern möglich ist, mit Israel zu reden, ist durch die Christologie überhaupt erst theologisch legitimiert und geboten.“ Kampling, Christologie, 171. Vgl. weiter a.a.O., 176: „Die Frage, inwieweit ein christliches Reden mit Israel christologisch begründet ist, kann damit doppelt beantwortet werden: Ohne Jesus Christus ist diese Rede nicht möglich und zugleich ist die Christologie ohne diese Rede nicht möglich. Das Christusbekenntnis ermöglicht und fordert die Anerkennung von Gottes bleibender Treue zu Israel.“ Es ist bezeichnend, dass die Aufforderung zu einer christologischen Interpretation vorwiegend von Neutestamentlern, die im christlich-jüdischen Gespräch engagiert sind, ausgeht. Vergleichbare Appelle findet man innerhalb der alttestamentlichen Zunft nur selten. Eine Ausnahme bildet Graf Reventlow, der die Themen ‘Bund’ und ‘Christologie’ in den Mittelpunkt seiner Vorstellung einer Biblischen Theologie stellt. Vgl. Reventlow, Bund (1995). Vgl. ferner auch Dohmen, der im Rahmen seiner doppelten Hermeneutik der christologischen Interpretation ein beschränktes Recht einräumt. Vgl. Dohmen/ Stemberger, Hermeneutik, 204.

Rezeption einzuräumen, dann erweist sich das Unterfangen in der Tat als zweifelhaft. Doch mit dieser Feststellung ist das Problem einer theologischen Interpretation, die im Kontext christlicher Überlegungen nicht ohne den Bezug zum Christusereignis auskommen kann, noch nicht ausgeräumt.<sup>186</sup> Aus diesem Grund ist das Anliegen der christologischen Interpretation noch einmal genauer in den Blick zu nehmen, um aus der Analyse Konsequenzen für eine alttestamentliche Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch zu ziehen.

Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen die Positionen Karl Barths und Wilhelm Vischers. Diese werden vor dem Hintergrund des Diskussionszusammenhangs vornehmlich der 1930er Jahre erörtert, der die vorangegangenen und anschließenden Debatten gleichsam bündelt.

### 3.1 Die Position Karl Barths<sup>187</sup>

Für die Entwicklung der christologischen Interpretation der 1930er Jahre bildet die Schrifthermeneutik Karl Barths den entscheidenden Bezugspunkt. Sie stellt eine explizite Gegenposition zu den vorherrschenden religionsgeschichtlich geprägten Positionen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dar.

Barth geht von der Autorität der Bibel im Kontext der Kirche aus und versteht sie grundlegend als „Zeugnis von Gottes Offenbarung“.<sup>188</sup> Diese Definition wird von Barth in zwei Richtungen entfaltet. *Erstens* zieht er mit der Formel die Konsequenz aus der historisch-kritischen Erforschung der Bibel. Sie macht nach Barth nämlich deutlich, „... daß wir es in der Bibel mit Zeugnissen und immer wieder *nur* mit Zeugnissen zu tun haben ...“.<sup>189</sup> Als menschliche Zeugnisse seien die biblischen Schriften zunächst in ihrer „Fremdheit“ und ihrer Abhängigkeit von den damaligen Zuständen wahrzunehmen.<sup>190</sup> Zwar ist die Bibel auch nach Troeltsch „Zeugnis der Offenbarung“<sup>191</sup>, doch wird ihre Geltung auf eben jene Faktoren beschränkt, die eine

---

<sup>186</sup> Als „Negativbeispiel“ kann – trotz des geteilten Anliegens – die Untersuchung von Lemaire dienen. Die christologische Dimension bleibt bei ihm vollkommen unberücksichtigt. Vgl. zur Kritik an den christologischen Ansätzen, Lemaire, 359ff. Diese ist zwar in der Sache berechtigt, doch zeigt sich im Zuge der Benennung von Kriterien die Problematik des Ausfalls christologischer Kriterien. Lemaire geht von einer doppelten Heilsgeschichte aus, ohne deren christologische Grundlegung zu reflektieren und auf die Hermeneutik des Alten Testaments anzuwenden. Vgl. a.a.O., 441ff., hier 446.

<sup>187</sup> Vgl. zu Barths Verständnis des Alten Testaments Smend, Schriftauslegung (1986b); ders., Ausleger (1991); ders., Exeget (1996); Bächli, Testament. Zur Schriftauslegung Barths vgl. den von M. Trowitzsch herausgegebenen Sammelband ‘Karl Barths Schriftauslegung’ sowie Trowitzsch, Hermeneutik; ders., Klärung; Körtner, Schriftwerdung (1999c); Burnett, Exegesis; Wood, Reflections.

<sup>188</sup> Vgl. Barth, KD, I, 2 (1938b), 506. Vgl. zur Autorität der Schrift ders., Autorität (1947), 17.

<sup>189</sup> Barth, Briefwechsel (1957), 24.

<sup>190</sup> Vgl. Barth, Römerbrief (1922), XXIX, wo Barth im Vorwort zur dritten Auflage scharfe Kritik an der Bultmannschen Sachkritik übt: „Was ich aber *nicht* verstehen kann, das ist die Einladung, die Bultmann an mich richtet, Feuer und Wasser zu *vermengen*, mit Paulus zu denken und zu schreiben, also doch wohl zunächst *in* der ganzen Fremdsprache seiner jüdisch-vulgärchristlich-hellenistischen Gedankenwelt, um dann plötzlich, wenn es mir etwa zu bunt wird – als widerführe mir etwas *besonders* Fremdartiges, wo *Alles* fremdartig ist! – »kritisch« *über* und *gegen* Paulus zu reden.“ Vgl. auch ders., Dogmatik (1927), 435.448, und ders., KD I, 2 (1938b), 565: „Nicht nur Einiges, sondern Alles, was sie sagen, ist religionsgeschichtlich verhängt und bedingt, scheint abgeschwächt und seines Charakters als Offenbarungszeugnis entkleidet dadurch, daß es gar so viele »Parallelen« hat.“ Vgl. zu diesem Zusammenhang vor allem Marquardt, Exegese (1970), der die theologische und wissenschaftskritische Funktion der Aussagen über die Fremdheit der biblischen Texte besonders hervorhebt. „Dies Aushaltenkönnen des Fremden, vor dem sich andere Gestalten von Theologie schlicht drücken, wie sie »Verstehen« seit alters nur als »An-eignen«, »Sich-gleich-Machen«, Sich-den-Bedingungen-des-eigenen-Bewußtseins- oder der-eigenen-Existenz-Bewegung-Unterwerfen kennen, ist zur Grundform der Barthschen Hermeneutik geworden.“ A.a.O., 661. Vgl. weiterhin a.a.O., 664.

<sup>191</sup> Vgl. Troeltsch, Glaubenslehre, 41f.: „Die Bibel ist daher immer insofern Offenbarung, als sie von diesen geschichtlich-persönlichen Kräften uns ein bis heute wirksames Bild darstellt. Sie ist Zeugnis der Offenbarung,

wirkungsgeschichtliche Relevanz für die Gegenwart besitzen. Ihre Fremdheit kommt so nur unzureichend in den Blick. Indem Barth nun die historische Kritik auf die Spitze treibt und auf der irreversiblen Fremdheit der biblischen Stoffe beharrt, entzieht er der Theologie die üblichen historischen Sicherungssysteme, die mit der historischen Methode eng verknüpft sind.<sup>192</sup> Damit hat Barth eine methodenkritische Grundsatzentscheidung getroffen, die nicht unwidersprochen bleiben konnte. In der Kontroverse mit Adolf von Harnack, in der der Dogmengeschichtler das kritische geschichtliche Studium zur Erforschung der Person Jesu in den Mittelpunkt stellt,<sup>193</sup> antwortet Barth folgendes: „Die Zuverlässigkeit und Gemeinschaftlichkeit der Erkenntnis der Person Jesu Christi als Mittelpunkt des *Evangeliums* kann keine andere sein als die des von Gott erweckten *Glaubens*. Kritisch-geschichtliches Studium bedeutet das verdiente und notwendige Ende der »Grundlagen« dieser Erkenntnis, die keine sind, weil sie nicht von Gott selbst gelegt sind. Wer es etwa noch nicht weiß (und wir wissen es alle immer *noch* nicht), daß wir Christus nach dem Fleische *nicht* mehr kennen, der mag es sich von der kritischen Bibelwissenschaft sagen lassen: je radikaler er erschrickt, um so besser für ihn und die Sache. Und das mag dann etwa der Dienst sein, den »geschichtliches Wissen« bei der eigentlichen Aufgabe der Theologie leisten kann.“<sup>194</sup>

Freilich ist Barth nicht der Überzeugung, dass die Exegese bei dieser Feststellung stehen bleiben darf. Die Definition der Bibel als Zeugnis *von der Offenbarung Gottes* gibt der Exegese *zweitens* eine bestimmte Ausrichtung vor. Die biblischen Schriften, so argumentiert Barth im Anschluss an Martin Kähler, sollen als Zeugnis der göttlichen Wahrheit verstanden werden.<sup>195</sup> Das Thema, die „Sache“, mit der es die Exegese zu tun hat, ist die Offenbarung Gottes und damit Gott selbst im Kanon der biblischen Schriften. Die Offenbarung ist Barth zufolge jedoch nicht naturalistisch an das Bibelwort gebunden, sie wird nicht als eine dem Kanon innewohnende Eigenschaft verstanden. Barth verwendet zur Präzisierung seines Offenbarungsverständnisses den Begriff der „Theopneustie“<sup>196</sup>. Gott bleibt freies Subjekt und die Tatsache der Offenbarung wird als „Wunder“, als etwas völlig „Neues“ und „Unerwartetes“, als Ereignis verstanden.<sup>197</sup> Indem Barth einen eschatologischen Offenbarungsbegriff in Anspruch nimmt, beharrt er auf ihrem der historischen Erkenntnis grundsätzlich entzogenen Charakter. Offenbarung wird innerhalb der

---

nicht selbst Offenbarung; aber ein solcher Offenbarungscharakter kann dann auch von allen Weiterbildungen des Glaubens gelten bis auf die gegenwärtige Erfahrung, nur daß diese dabei stets unter der maßgebenden Einwirkung der urbildlichen produktiven Persönlichkeiten steht.“

<sup>192</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang Brunner, *Bedeutung*, 35f.: „An der Fremdheit des Alten Testaments kann uns aufgehen, wie fremd auch das recht verstandene Neue Testament unserer Zeit und unserem natürlichen Denken ist.“ Gegen die „orthodoxe“ Position Brunners hat Greßmann protestiert. Die Exegese Barths und Brunners gefährde die Wissenschaftlichkeit der Theologie als historisch arbeitender Disziplin. Vgl. Greßmann, *Bibel*, 1050.

<sup>193</sup> Vgl. Barth, *Briefwechsel* (1957), 7ff., wo die ‘Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen’ dokumentiert sind, die Harnack vor allem an Barth richtet. Vgl. zu dem Briefwechsel, Drewes, *Auseinandersetzung*.

<sup>194</sup> So Barth in seinen ‘Fünfzehn Antworten’ an Harnack. Vgl. Barth, *Briefwechsel* (1957), 13. Trowitzsch weist m.E. zutreffend auf das kritische Moment der Barthschen Aussagen hin. Vgl. ders., *Schriftauslegung*, 99.

<sup>195</sup> Vgl. z.B. Barth, *KD I*, 2 (1938b), 513.

<sup>196</sup> Vgl. a.a.O., 559ff., hier 563: „Die Theopneustie der Bibel aber, die Gehorsamstellung, in der sie geschrieben ist, die zwingende Tatsache, daß hier wahre Menschen im Namen des wahren Gottes zu uns reden, sie – und in ihr besteht dieses Wunder – liegt nicht vor uns, indem die Bibel vor uns liegt und indem wir die Bibel lesen. Die Theopneustie ist der Akt der Offenbarung, in welchem die Propheten und Apostel in ihrer Menschlichkeit wurden, was sie waren ...“.

<sup>197</sup> Vgl. Barth, *Briefwechsel* (1957), 22f. Vgl. zum Ereignisbegriff bei Barth, Körtner, *Schriftwerdung* (1999c), 119ff., und ders., *Theologie* (2001), 328ff. Vgl. ferner auch Trowitzsch, *Hermeneutik*, 375ff., der die „Unmöglichkeit“ der Offenbarung hervorhebt.



Kirchlichen Dogmatik als Herrschaftsakt verstanden, der sich unter den Bedingungen und gegen den Widerstand des Alten Äons durchsetzen muss.<sup>198</sup> Barth spricht in diesem Zusammenhang auch von der „erfüllten Zeit“.<sup>199</sup> Er kritisiert, dass innerhalb der Theologie immer wieder der Versuch unternommen wurde, Offenbarung „... als ein Prädikat der Geschichte zu kennzeichnen; indem man ... von »Heilsgeschichte« oder ... von »Übergeschichte« oder (so in der 1. Auflage dieses Buches S. 230f. im Anschluß an F. Overbeck leider ich selber!) von »Urgeschichte« oder von »qualifizierter Geschichte« redete. *Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung.* Man kann und muß wohl zuerst im Hauptwort Offenbarung sagen, um nachher erklärend Geschichte zu sagen.“<sup>200</sup> Das „... Wunder der besonderen neuen direkten Gottestat des Anbruchs neuer Zeit inmitten der alten ...“ wird jedoch allein im Glauben zugeeignet.<sup>201</sup> Erst der Glaube überwindet diese Kluft, indem er mit Christus als dem Unbedingten „gleichzeitig“ wird.<sup>202</sup>

Die „Theorie der Gleichzeitigkeit“ bzw. der Kongenialität stellt aber nicht nur das Denkmodell für den Offenbarungsempfang zur Verfügung, sondern hat darüber hinaus eine zentrale Bedeutung für die Barthsche Hermeneutik der Schrift. Barth fordert eine theologische Exegese, die dem sachlichen Anspruch der biblischen Texte genügt: „Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann.“<sup>203</sup> Dieses Verstehen, das der biblischen Sache angemessen sein will, wird von Barth als pneumatisches Geschehen gefasst.<sup>204</sup> Damit ist eine deutliche Begrenzung der historischen Methodik verbunden. Dass ein sachgerechtes Verstehen zustande kommt, bleibt letztlich menschlich unverfügbar dem göttlichen Wirken überlassen.<sup>205</sup>

Für die Fragestellung einer christologischen Interpretation ist nun von besonderer Bedeutung, dass Barth hinsichtlich des Offenbarungsgehaltes der Testamente der zu seiner Zeit üblichen Abwertung des Alten Testaments entgegentritt. „Offenbarung kann ihrem Begriff nach nur *eine* sein, nämlich *Gottes* Offenbarung. Was als Offenbarung bezeugt und geglaubt wird, das ist entweder ... diese eine oder ... gar nicht Offenbarung.“<sup>206</sup> Unter Berufung auf Lev 26,12<sup>207</sup>

<sup>198</sup> Vgl. Barth, KD I, 2 (1938a), 67.

<sup>199</sup> Vgl. a.a.O., 65.

<sup>200</sup> A.a.O., 64.

<sup>201</sup> A.a.O., 70.

<sup>202</sup> Vgl. Barth, KD I, 2 (1938b), 830. „Im Glauben kommt es zur Gleichzeitigkeit, zur Kongenialität, zur indirekten Identifikation des Schriftlesers und -hörers mit den Zeugen der Offenbarung. Im Glauben wird ihr Zeugnis Sache unserer eigenen Verantwortung.“

<sup>203</sup> Barth, Römerbrief (1922), XIX. Siehe zur Kritik an den mit diesem Modell verbundenen philosophischen Prämissen Seite 9. In diesem Sinne ist auch die Aussage zu verstehen „*Kritischer* müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“ A.a.O., XVIII. *Κρίνειν* bedeutet für Barth: „... das Messen aller in ihr enthaltenen Wörter und Wörtergruppen an der Sache, von der sie, wenn nicht alles täuscht, offenbar reden ...“. Vgl. a.a.O., XVIII-XIX.

<sup>204</sup> Vgl. Barth, Autorität (1947), 11, wo Barth die Klarheit der Schrift nicht als eine ihr innewohnende Eigenschaft, sondern als Ereignis versteht. „Gottes Wort ist nie und nirgends »vorhanden«, sondern Gottes Wort ist Gottes Geist, der weht, wo er will. Gottes Wort geschieht, indem es von Gott gesprochen wird ...“. Vgl. a.a.O., 13.

<sup>205</sup> Die Barthsche Schriftlehre ist damit postkritisch, wie Rudolf Smend mehrfach hervorgehoben hat, und nicht etwa „unkritisch“, wie Walter Schmithals behauptet. Sie geht von den Ergebnissen der historischen Kritik aus und stellt in einem weiteren Schritt die mit ihr in der Regel verbundenen Prämissen wiederum kritisch in Frage. Vgl. Smend, Schriftauslegung, (1986b) 228, gegen Schmithals, Schriftauslegung, 47.

<sup>206</sup> Barth, Dogmatik (1927), 325.

<sup>207</sup> Vgl. a.a.O., 326.

formuliert Barth folgende These: „... daß wir es hier und dort, bei den Aposteln und bei den Propheten, mit derselben Offenbarung zu tun haben: dort von der negativen, von der Verheißungsseite gesehen, hier von der positiven, von der Erfüllungsseite, mit der derselben Offenbarung in der fließenden, relativen Differenz des Vorher und Nachher? Nicht so, als ob die Propheten nur in der Verheißung, die Apostel nur in der Erfüllung gelebt hätten, sondern, in jenem Mehr oder Weniger des Vorher und Nachher, beide im Angesicht des Verheißenen und Erfüllten, d.h. im Angesicht der einen unteilbaren vollkommenen Offenbarung des dreieinigen Gottes ...“.<sup>208</sup> Damit scheint Barth in das Fahrwasser einer heilsgeschichtlichen Theologie zu geraten, die er freilich definitiv vermeiden will.<sup>209</sup> Um diesbezügliche Missverständnisse zu vermeiden, korrigiert Barth innerhalb der Kirchlichen Dogmatik nicht nur seine Aussagen bezüglich der Zeit der Offenbarung, sondern vermeidet die in seinen Augen missverständlichen Begriffe ‘Weissagung und Erfüllung’. Diese werden nun als „Zeit der Erwartung“<sup>210</sup> und „Zeit der Erinnerung“<sup>211</sup> interpretiert. Dabei ist weniger der geschichtliche Zeitaspekt prägend, wenngleich dieser nicht eliminiert werden kann und darf, als der Gegenstand, auf den die Erwartung sich bezieht. Als Erwartung der *Offenbarung* hat sie Anteil an der besonderen Zeit der Offenbarung als „erfüllter Zeit“<sup>212</sup>. „Die erfüllte Zeit hat eine ganz bestimmte, ihr zugeordnete Vorzeit. ... Aber nicht diese Zeit als solche ist die Vorzeit der erfüllten Zeit, sondern eine Zeit in dieser Zeit: die Zeit einer bestimmten, in ihr sich ereignenden Geschichte. ... Diese Vorzeit ist die Zeit des *Alten Testaments* oder die Zeit des Zeugnisses der *Erwartung* der Offenbarung. Diese Vorzeit gehört mit zur Zeit der Erfüllung. Sie ist ihr, obwohl sie eine ganz andere Zeit ist, zugeordnet.“<sup>213</sup> Auf diese Weise wird die alttestamentliche Bundesgeschichte zum Zeugnis der Offenbarung Gottes. Der Bund als „Instrument des göttlichen Erbarmens“<sup>214</sup>, der nach Barth – für die damalige Zeit außergewöhnlich – als Gesetz Gnade bedeutet,<sup>215</sup> wird gemäß der strengen christologischen Konzentration des Offenbarungsbegriffs als „Erwartung der Offenbarung Jesu Christi“ verstanden. „Er [der Bund; V.J.] ist Erwartung der Offenbarung Jesu Christi einmal in seiner strengen echten Geschichtlichkeit. So frei, so konkret, so einmalig wie in der alttestamentlichen *berith* wird Gott in Jesus Christus Geschichte, in solcher Barmherzigkeit und mit solcher Strenge wird der Mensch in Christus von Gott aufgenommen sein. Und darum und insofern ist Jesus Christus der Inhalt und das Thema schon dieser Vorgeschichte, schon des alttestamentlichen Bundes.“<sup>216</sup>

Mit seinem christologisch geprägten Offenbarungsbegriff hat Barth den Grundstein für eine christologische Interpretation des Alten Testaments gelegt. Zugleich hat er aber auch an deren Problematik Anteil, wie das folgende Zitat verdeutlicht: „Die Väter hatten Christus, den ganzen

---

<sup>208</sup> A.a.O., 327.

<sup>209</sup> Vgl. a.a.O., 319: „Die Urgeschichte hat keine geschichtliche Kontinuität.“

<sup>210</sup> Vgl. Barth, KD I, 2 (1938a), 77ff.

<sup>211</sup> Vgl. a.a.O., 111ff.

<sup>212</sup> Vgl. zur Bestimmung der Offenbarung als erfüllter Zeit a.a.O., 56f., wo er sich auf das Verständnis des Sabbat bezieht. Vgl. zum Zeitverständnis des Sabbat Spier, Sabbat, 105f.

<sup>213</sup> Barth, KD I, 2 (1938a), 77.

<sup>214</sup> Vgl. a.a.O., 89.

<sup>215</sup> Vgl. ebd.

<sup>216</sup> Ebd. Vgl. auch a.a.O., 114, und a.a.O., 97f.: „Aber wie sollten wir nicht wiederum sagen müssen, daß Jakob, daß Jeremia, daß Hiob, daß das ganze dunkle Geschehen in und an Israel dieser wirklichen Verborgtheit Gottes und damit seiner Offenbarung entgegensieht, daß die ganze Gestalt jenes »Gottesknechtes« in Jes. 53 – wobei doch Jes. 53 nur rekapituliert, was in jedem Kapitel des Alten Testaments irgendwie sichtbar sein dürfte – den leidenden und gekreuzigten Christus vorbildet.“

Christus. Wohlverstanden, auch hier: nicht eine Christusidee, sondern das fleischgewordene Wort, den geschichtlichen Christus. ... Die Synagoge kann das bis auf diesen Tag nicht sagen. Die Synagoge wiederholt bis auf diesen Tag, was sie getan hat, als sie Christus kreuzigte, und eben damit das, was Israel immer getan hat. Die Synagoge ist sozusagen leibhaftig das in Erstarrung stehengebliebene Alte Testament an sich und *in abstracto*.<sup>217</sup> Indem die theologische Auslegung des Alten Testaments – entgegen ihrem Anliegen, allein das Zeugnis der Offenbarung zu ermitteln – den christologischen *Nachweis* zu einem christologischen *Beweis* macht und aus diesem Grund eine legitime jüdische Leseweise der Hebräischen Bibel nicht in den Blick kommen kann, wird das zeitgenössische Judentum nur verzerrt wahrgenommen.<sup>218</sup> Ein derartiger Entwurf wird innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs zu Recht mit dem Vorwurf des Antijudaismus bedacht und kann daher keine Grundlage für ein tragfähiges Hermeneutikmodell sein.

### 3.2 Die so genannte christologische Interpretation<sup>219</sup>

Vor dem Hintergrund des Antijudaismusvorwurfs ist von zentraler Bedeutung, dass Wilhelm Vischer sein Buch 'Das Christuszeugnis des Alten Testaments' nicht als einen Kommentar verstehen will, sondern dass es sich um Meditationen alttestamentlicher Texte hinsichtlich ihrer Beziehung zu Christus handelt. Als solches hat es in den Auseinandersetzungen der 1930er Jahre wertvolle Dienste geleistet und nur so erklärt sich seine positive Aufnahme vornehmlich durch die „Praktiker“.<sup>220</sup> Wie Barth setzt auch Vischer bei der Autorität des Alten Testaments und seinem Offenbarungsgehalt ein: „Gewiß ist dieses Buch auch eine Sammlung israelitisch-jüdischer Literatur, aber als solche können es die Orientalisten erforschen. Die Alttestamentler müssen offen sein für alles, was die Orientalistik beiträgt zum Verständnis dieser Schriften, und wenn sie selbst zugleich Orientalisten sein können, so ist es desto besser. Aber ATler sind sie nur dann, wenn sie denselben Stoff, die atl. Schriften als die Urkunde der *Kirche*, als Zeugnis von Jesus Christus zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen.“<sup>221</sup> Die kanonische Autorität der biblischen Schriften ist dabei von Kirche und Theologie nicht zu begründen, sondern bildet den Ausgangspunkt ihrer Arbeit. Vischer zieht eine scharfe Linie: Erst durch die Anerkennung dieses kanonischen Anspruchs und der daraus folgenden Christusbezogenheit des Alten Testaments verlässt die alttestamentliche Theologie den Rahmen der Religionswissenschaft und wird zu „... einer *selbständigen* Wissenschaft neben der Orientalistik.“<sup>222</sup> Die Identität der alttestamentlichen Wissenschaft zwischen Religionswissenschaft und Theologie entscheidet sich nach Vischer aber nicht allein an der Anerkennung der kanonischen Geltung des Alten Testaments, sondern darüber hinausgehend auch an der Frage nach ihrem Christusbezug. Wie Barth fasst Vischer die Offenbarung streng christologisch. „Christus ist das Wort Gottes.“<sup>223</sup> Dieses „Axiom der christli-

<sup>217</sup> A.a.O., 102. Vgl. ähnlich a.a.O., 98.

<sup>218</sup> Allerdings ist festzuhalten, dass Barth seine Position später deutlich korrigiert hat. Vgl. zu Barths Israellehre Busch, Bogen, der jedoch auf den hier betrachteten Zusammenhang leider nicht eingeht.

<sup>219</sup> Vgl. zur Einführung Schroven, Theologie; Felber, Vischer; Büttner, Testament, 61ff.; H.-J. Kraus, Testament; H. Vogel, Testament; Preuß, Predigt, 85ff. Vgl. ferner Reventlow, Konflikt (1979); Nicolaisen, Auseinandersetzung sowie Rendtorff, Auslegung (1989b). Vgl. zu Bonhoeffer Schulte, Tatsachen, und zu Iwand, Seim, Christuszeugnis.

<sup>220</sup> Vgl. zur positiven Aufnahme Schroven, Theologie, 190f., und Rendtorff, Auslegung (1989b), 82f.

<sup>221</sup> Vischer, Verkündigung (1931), 5.

<sup>222</sup> A.a.O., 5.

<sup>223</sup> Vischer, Wort (1927), 380. Vgl. ähnlich Hellbardt, Auslegung, 129. „Alle theologische Rede, in der nicht Christus Sinn, Ziel und Ende ist, ist eben keine im strengen Sinn christlich theologische Rede.“

chen Theologie“<sup>224</sup> führt ihn zu der Ansicht, dass auch das Alte Testament unter der Voraussetzung seiner kanonischen Geltung einen Christusbezug aufweisen *muss*.<sup>225</sup> Aus dieser Perspektive erscheinen Altes und Neues Testament als Halbchöre, die auf dieselbe Sache deuten.<sup>226</sup> „Das Alte Testament sagt, *was* der Christus ist, das Neue *wer* er ist, und zwar so, daß deutlich wird: nur der kennt Jesus, der ihn als den Christus erkennt, und nur der weiß, was der Christus ist, der weiß, daß er Jesus ist. So deuten die beiden Testamente, von einem Geiste durchhaucht, gegenseitig aufeinander, »und ist kein Wort im Neuen Testament, das nicht hinter sich sähe in das Alte, darinnen es zuvor verkündigt ist«; wie auch alle Worte des Alten Testaments über sich selbst hinausweisen in das Neue auf den Einen hin, in dem allein sie wahr sind.“<sup>227</sup> Neben dieser verheißungsgeschichtlichen Sicht, nach der Jesus Christus im Fluchtpunkt aller alttestamentlichen Traditionen steht,<sup>228</sup> findet sich eine Aussagereihe, die ausgehend von der Logoschristologie des Johannesevangeliums Christus als Ursprung auch der alttestamentlichen Geschichte betrachtet.<sup>229</sup> Die Geschichte Christi hat nach Vischer im Anschluss an die Theorie der Gleichzeitigkeit bei Kirkegaard „ewige Gegenwart“. Christus selbst wird zum Heilsbringer auch für die „Genossen des alten Bundes“, wie es im Anschluss an die Reformatoren heißt.<sup>230</sup> Alle Gotteserkenntnis sei durch Christus vermittelt und eine theologische Auslegung des Alten Testaments könne daher nur christologisch argumentieren.<sup>231</sup>

Trotz dieser Perspektive lehnt Vischer die allegorische Methode ab und geht von der historischen Bedingtheit der biblischen Schriften aus.<sup>232</sup> Weil die biblischen Schriften menschliche Zeugnisse sind, unterliegen sie selbstverständlich der historischen Kritik.<sup>233</sup> Ein „sachgemäßes“ Lesen der biblischen Schriften, wie es in Aufnahme des Barth'schen Gedankens heißt, kann jedoch nicht von der Aussageabsicht der Verfasser der biblischen Schriften absehen. Die alttestamentliche Geschichtsauffassung gehe aber von einer göttlichen Einwirkung auf die Geschichte aus.<sup>234</sup> Übersehe die alttestamentliche Wissenschaft diesen Anspruch, der im christologischen Bezug der alttestamentlichen Texte gipfele, dann verfehle sie ihre Aufgabe. „Der Schriftbeweis wendet sich zunächst einfach an den Verstand des Menschen. Und so gewiß verstandesmäßige Zustim-

<sup>224</sup> Vischer, Wort (1927), 380.

<sup>225</sup> Vgl. a.a.O., 380: „Wer nun behauptet, nicht nur das neue, sondern auch das alte Testament sei Gottes Wort, der behauptet, daß auch das alte Testament zu Christus in der unauflöslichen Beziehung von Zeugnis und Bezeugtem stehe ...“.

<sup>226</sup> Vgl. Vischer, Christuszeugnis (1935), 29.

<sup>227</sup> A.a.O., 7f. Vgl. auch Vischer, Judenfrage (1933), 185.

<sup>228</sup> Vgl. Vischer, Christuszeugnis (1935), 20.33.

<sup>229</sup> Vgl. a.a.O., 21f.

<sup>230</sup> Vgl. Vischer, Verkündigung (1931), 7: „Das AT könnte nicht für die Kirche aller Zeiten das maßgebende Zeugnis von Christus sein, wenn nicht Christus selbst schon *ante Christum natum* als das Haupt der Kirche den Genossen des alten Bundes zugegen gewesen wäre, wenn sie nicht durch die Hoffnung auf ihn und den Glauben an ihn das volle Heil ergriffen hätten.“ Hellbardt spricht in diesem Zusammenhang unter Rückgriff auf die lutherische Abendmahlslehre von „Konsubstantiation“. Vgl. Hellbardt, Auslegung, 143. Demnach wird Christus zur verborgenen, im Menschenwort enthaltenen Mitte des Alten Testaments. Vgl. a.a.O., 139: „Das A. T. hat einen *verborgenen* Sinn nicht anders, wie im Menschenwort Gotteswort *verborgen* ist.“ Vgl. auch ders., Christus, 339. Heinrich Vogel hat diese Position mit der schönen Formulierung „Realpräsenz des präexistenten Sohnes Gottes“ auf den Punkt gebracht. Vgl. H. Vogel, Testament, 350.

<sup>231</sup> Vgl. Vischer, Christuszeugnis (1935), 35: „Daraus geht hervor, daß alle Gotteserkenntnis, die sich in den alttestamentlichen Schriften findet, durch Jesus Christus vermittelt ist und infolgedessen die theologische Auslegung dieser Schriften innerhalb der Kirche nur Christologie sein kann.“

<sup>232</sup> Vgl. Vischer, Wort (1927), 387; Vgl. auch ders., Verkündigung (1931), 3.

<sup>233</sup> Vgl. Vischer, Geschichte (1932), 25.

<sup>234</sup> Vgl. a.a.O., 29.

mung zum Schriftbeweis noch nicht Glauben an Jesus Christus ist, so gewiß muß sich der Schriftbeweis mit den Mitteln des Verstandes nachprüfen lassen. Falls Jesus wirklich der verborgene Sinn der alttestamentlichen Schriften ist, dann muß eine ehrliche philologische Exegese irgendwie darauf stoßen; nicht so, daß sie Jesus geradezu entdeckte, aber doch so, daß sie feststellen würde: die im Alten Testament ausgesprochenen Gedanken und erzählten Geschichten weisen, so wie sie in der Bibel überliefert sind, in der Richtung der Kreuzigung Jesu; der Christus Jesus des Neuen Testaments steht tatsächlich im Fluchtpunkt der alttestamentlichen Perspektive.<sup>235</sup> Vischer formuliert hier bewusst vorsichtig.<sup>236</sup> Ein christologischer *Beweis* ist ausgeschlossen, die alttestamentlichen Berichte weisen lediglich in die Richtung des Christuserignisses, sie enthalten es aber nicht. Das Alte Testament ist deshalb allein *Hinweis* auf Christus. Denn letztlich bleibt die christologische Erkenntnis pneumatologisch vermittelt. Vischer schreibt: „Also kann doch nicht aus der Schrift bewiesen werden, daß Jesus der Christus ist? Nein, diesen Beweis führt allein der heilige Geist. Die Wahrheitsfrage des Christentums wird nur durch die Gnadenwahl und den Glauben entschieden. Aber der Schriftbeweis führt in *diese* Entscheidung.“<sup>237</sup>

### 3.3 Ertrag

Die Kritiker der christologischen Interpretation haben dieses Beharren auf dem Hinweisscharakter seitens Vischer zu wenig beachtet und ihm pauschal eine Wiederbelebung der tot geglaubten mittelalterlichen Allegorese vorgeworfen.<sup>238</sup> Diesem Vorwurf ist nur insoweit Recht zu geben, als die theoretischen Überlegungen von der praktischen Durchführung maßgeblich abweichen. Gerhard von Rad hat, bezogen auf die Auslegungen Vischers, daher zu Recht angemerkt: „Wäre hier nicht etwas Zurückhaltung verheißungsvoller, ja – darf ich sagen? – eine gewisse Bangnis, daß sich uns, die wir wieder mit dem Einfachsten *anfangen* müssen, die Texte auch entziehen könnten?“<sup>239</sup> Aus dieser Perspektive erscheint auch der mit der christologischen Auslegung

<sup>235</sup> Vischer, Christuszeugnis (1935), 33.

<sup>236</sup> Aus diesem Grund trifft der Vorwurf, Vischer betreibe eine rationalistische Auslegung, die einen christologischen Beweis antreten will, an dieser Stelle sicher nicht. Vgl. aber Baumgärtel, Christuszeugnis, 311.

<sup>237</sup> Vischer Christuszeugnis (1935), 40.

<sup>238</sup> Vgl. Baumgartner, Auslegung, 189f; Eichrodt, Vischer, 124f.; von Rad, Christuszeugnis (1935), 253. In diesem Zusammenhang wird auch der Vorwurf laut, Vischers Ansatz beruhe auf einer doketischen Christologie. Vgl. a.a.O., 251, und Reventlow, Konflikt (1979), 116f., der die metaphysisch konzipierte Christologie für die allegorische Blütenlese verantwortlich macht. Nahezu alle Besprechungen werfen Vischer vor, die christologische Interpretation gegen das historische Selbstverständnis der Texte durchzusetzen und damit eine unsachgemäße Verkürzung der alttestamentlichen Botschaft zu betreiben. Vgl. v.a. Eichrodt, Frage, 85; Köhler, Theologie, 262; von Rad, Christuszeugnis (1935), 250.

<sup>239</sup> Vgl. von Rad, Sensus (1936), 32. Von Rad ist hinsichtlich der Notwendigkeit einer theologischen Exegese mit Vischer grundsätzlich einig: „... entweder das A. T. redet wirklich mit dem Neuen von der Christusoffenbarung Gottes, also sein Zeugnis ist dann wirklich in irgendeinem Sinn Christuszeugnis, oder wir bestreiten das, dann müssen wir es trotz seiner vielen hochbeachtlichen Besonderheiten zu den übrigen Religionen legen; bestenfalls können wir ihm dann noch irgendeine paradigmatische Bedeutung zuerkennen.“ Von Rad, Fragen (1938), 5. Allerdings betont von Rad den verborgenen Charakter des Christuszeugnisses: „Wir haben das doch nicht in der Hand, wo und wie und wann Christus im Alten Testament verborgen ist – heute weniger den je – ; so müssen wir also in diesen Geschichtslauf Israels hineinhorchen und den Mut haben, die einzelnen Dokumente ganz in ihrer Einmaligkeit und auch in ihrer geschichtlichen Begrenzung zu fassen.“ Von Rad, Christuszeugnis (1935), 251. Vgl. auch a.a.O., 254: „Man muß ins Alte Testament hineinhorchen auch mit dem Risiko, Stimmen zu vernehmen, die gar nicht gleich und behende christologisch verständlich und theologisch nutzbar gemacht werden können.“ Von Rad hat diese Position in der folgenden Zeit mithilfe der Kategorie des Typos präzisiert, die er in Analogie zum Vischerschen Offenbarungsbegriff für nicht methodisierbar hält: Die typologische Interpretation des Alten Testaments greife durch „ad-hoc-Aktualisierungen“ (vgl. von Rad, Theologie Bd. 2 (1987b), 351) quasi „charismatisch“ (vgl. von Rad, Theologie Bd. 2 (1987b), 352. 411) in den alttestamentlichen Text ein und

verbundene Antijudaismus<sup>240</sup> im Grunde als ein Kategoriefehler, der auf einer Spannung von hermeneutischer Theorie und exegetischer Praxis beruht. Der Hinweis auf christologische „Spuren“ innerhalb des Alten Testaments, denen der „eschatologische“ Offenbarungsbegriff zugrunde liegt, wird als Beweis gegen das Judentum missbraucht. Zugleich wird man aber fragen müssen, ob eine solche ausgewogene Antwort dem Gewicht der Angriffe – man denke etwa an den so genannten Sportpalastskandal<sup>241</sup> – angemessen gewesen wäre. Die „theologische Verzweiflungstat“<sup>242</sup> Vischers und anderer kann angesichts der politischen Konstellation als adäquat, wenn nicht gar als notwendig gelten.<sup>243</sup> Denn obwohl Barth und Vischer ihre ‘christologische Interpretation’ als Beitrag zur Selbstverständigung der Kirche hinsichtlich der in ihr geltenden Normen verstehen wollten, lösen sie das ein, was Gerhard von Rad im Rückblick als dringlichste Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft der 1930er Jahre benannt hat: Ein Bekenntnis zum Alten Testament im politischen Raum.<sup>244</sup> Der andere Strang der alttestamentlichen Wissenschaft, der zwischen höherwertigen und minderwertigen Traditionen unterschied,

---

stelle ihn in einen seinem Selbstverständnis nicht entsprechenden neuen Kontext. Obwohl es sich um keine Geheimwissenschaft handele, da man es ja mit ein und demselben Reden Gottes im Alten wie im Neuen Testament zu tun habe, sei sie im Grunde genommen nicht methodisierbar. Vgl. von Rad, *Auslegung* (1952), 33: „Über die Handhabung dieser typologischen Deutung an den einzelnen Texten kann und darf keine lehrgesetzliche Norm aufgestellt werden; sie kann hermeneutisch nicht mehr reguliert werden, sondern geschieht in der Freiheit des Heiligen Geistes.“ Vgl. zum nicht methodisierbaren Charakter, der eine große Nähe zu Gadammers Konzept aufweist, auch Wolff, *Hermeneutik*, 144. Vgl. zu von Rad außerdem Büttner, *Testament*, 93ff. 115ff.

<sup>240</sup> Vgl. zum Problem, Schroven, *Theologie*, 207ff., sowie Rendtorff, *Auslegung* (1989b), 92f. Anlass für diese Sicht der Dinge sind Aussagen wie diejenige Hellbarbts, „... daß das A.T., ohne das Wort von Jesus Christus gelesen, ein verschlossenes Buch bleiben muß, weil auf die Juden – und wenn wir das A. T. ohne Christus lesen, sind wir Juden – der Fluch, die »Decke« gelegt ist.“ Hellbardt, *Auslegung*, 139. Nach Vischer stehe Israel zwar aufgrund der Verwerfung des Messias unter dem Gericht Gottes, doch sei seine Verstockung im Anschluss an Röm 9-11 vor allem in ihrer Funktion für die „Heidenvölker“ zu verstehen. Vgl. Vischer, *Christen* (1939), 19. Vischer geht von der Treue Gottes aus und fragt die Christen kritisch zurück, ob sie nicht dazu beitrügen, die Bekehrung Israels aufzuhalten. Vgl. a.a.O., 28f.: „Auf uns fällt also ein großer Teil der Schuld, wenn sie noch nicht glauben können. Wir halten ihre Bekehrung auf. Wir sind offenbar nicht so christlich, daß sie Christen werden können. Wie ist es uns da möglich, sie deswegen zu verurteilen? Wir verlängern ihre Leiden.“ Die Frage des Christentums an das Judentum kehrt sich nach Vischer also um: „Sind wir Christen?“ A.a.O., 29. Die dogmatische Reflexion über die Erwählung Israels mündet so in einen ethischen Appell zur Solidarität mit Israel. So gehören für Vischer die Frage nach Israel und dem gegenwärtigen Judentum, das freilich dennoch keinen gleichberechtigten Anspruch auf die Texte erheben kann, und die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum zusammen.

<sup>241</sup> Im Rahmen seiner Rede vor der Generalversammlung der Deutschen Christen am 13. November 1933 forderte Dr. Reinhold Krause nicht nur eine deutsche Volkskirche als Vollendung der Reformation im Dritten Reich, sondern auch die „... Befreiung von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen, Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral, von diesen Viehhändler- und Zuhältergeschichten.“ Vgl. zu dem Zusammenhang, Scholder, *Kirchen*, 701ff., Zitat 704, und Crüsemann, *Tendenzen* (1989), 79.

<sup>242</sup> Vgl. von Rad, *Christuszeugnis* (1935), 254.

<sup>243</sup> Vgl. Abramowski, *Streit*, 91: „Vischers Buch ist das alttestamentliche Buch unserer Tage geworden, da es notwendig und richtig ist. *Notwendig* darum, weil die theologische und politische Lage ein christliches Zeugnis vom AT. her erforderte und nicht nur eine Meinung über das AT. Mit diesem Zeugnis konnte nicht gewartet werden ... *Richtig* ist Vischers Arbeit darum, weil NT. und Reformatoren uns uno tenore erklären, daß Christus durch das AT. bezeugt ist.“

<sup>244</sup> Vgl. von Rad, Gerhard von Rad (1971), 660: „Als aber der Nationalsozialismus kam mit seiner widerlichen und groben Absage an das Alte Testament, die doch in weiten Kreisen verwirrend wirkte, wurde die Lage kritisch, denn diese Herausforderung traf die alttestamentliche Wissenschaft fast völlig ungerüstet. Sie hatte mit einem fast schon religiösen Ernst zum Ethos eines unbestechlichen historischen Erkennens erzogen, aber nicht dazu, in entscheidungsvoller Situation – die Theologen sagen: in statu confessionis – öffentlich, ja im politischen Raum sich zum Alten Testament zu bekennen.“ Man wird sich freilich hinsichtlich der Wirkung des Protests gegen die nationalsozialistische Ideologie keine Illusionen machen dürfen. Die Selbstverständigung über das Alte Testament besaß allein insofern eine „politische“ Brisanz, als sie dem Rassegedanken, von dem die staatlich-offizielle Ablehnung des Alten Testaments getragen war, zumindest im Raum der Kirche Einhalt geboten hat.

war dieser Aufgabe jedenfalls nicht gewachsen.<sup>245</sup> Rückt man also das theologische Anliegen der christologischen Interpretation in den Mittelpunkt, dann erweist sie sich als durchaus zukunftsweisend, wobei *vier Aspekte* besonders hervorzuheben sind.

So ist *erstens* von zentraler Bedeutung, dass es sich um eine *theologische Interpretation* des Alten Testaments als kanonischer Schrift der Kirche handelt. Sie entzieht damit sowohl einer mythologisch verbrämten Geschichtstheologie, wie sie etwa von den Deutschen Christen vertreten wurde, als auch der theologischen Kanonkritik der Liberalen Theologie die Grundlage.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> Vgl. z.B. Volz, der verschiedentlich den Wert und zeitlosen Gehalt des Alten Testaments hervorhebt. Vgl. Volz, Verkündigung, 332ff., sowie ders., Kampf, 38: „Ich werde die biblische Religion erst hergeben, wenn mir Größeres dafür geboten wird, wenn die Deutschvölkischen edlere Kleinode reichen können, als sie in den Propheten und Psalmen enthalten sind.“ Vgl. auch Procksch, der letztlich nur ein historisches Argument für die Beibehaltung des Alten Testaments anbieten kann, wenn er auf die Gebundenheit Jesu in der Gedankenwelt des Alten Testaments hinweist, die das Alte Testament der Kirche förmlich aufzwingt. Vgl. Procksch, Bedeutung, 298, sowie ders., Testament, 1067. Eine historisch argumentierende Theologie konnte den nationalsozialistischen oder antisemitischen Angriffen häufig noch insofern Recht geben, als das höherwertige Gut sich im Christentum endgültig verwirklicht habe, während die minderwertigen Elemente im zeitgenössischen Judentum weiterbestünden. Hierher gehören auch Aussagen wie die Baumgärtels, der in der Kritik der aktualisierenden Auslegung Bonhoeffers die Befürchtung vor einer Judaisierung des christlichen Glaubens äußert. Vgl. Baumgärtel, Kirche, 16.

<sup>246</sup> Vgl. Felber, Vischer, 355.315ff. Felber verweist auf den Einfluss Vischers auf das Betheler Bekenntnis und die Barmer Theologische Erklärung. Vgl. dazu auch Büttner, Testament, 75ff. 90ff. Man wird an dieser Stelle sorgfältig unterscheiden müssen zwischen einem theologischen Antijudaismus, wie er sich im Werk Adolf von Harnacks niederschlägt, und einer antisemitischen Ablehnung des Alten Testaments, wie sie sich etwa im Spätwerk des Assyrologen Friedrich Delitzsch findet.

*Friedrich Delitzsch* ist insofern interessant, als sich bei ihm der Übergang von einem klassischen Antijudaismus zu einem rassistischen Antisemitismus beobachten lässt. Während die Vorträge zum Thema ‘Babel und Bibel’ aus den Jahren 1902 bis 1904 ausgehend von einem supranaturalistischen Offenbarungsbegriff, „nur“ die Annahme einer Offenbarung im Alten Testament leugnen, finden sich in der Schrift ‘Die Große Täuschung’ aus dem Jahr 1920/21 neben der Ablehnung des Alten Testaments eine Reihe von antisemitischen Klischees. Vgl. zum Offenbarungsbegriff im ‘Babel-Bibel-Schrifttum’ etwa Delitzsch, Babel, 19: „Offenbarung! Es lässt sich kaum eine grössere Verirrung des Menschengesistes denken als die, dass man die im Alten Testament gesammelten unschätzbaren Ueberreste des althebräischen Schrifttums in ihrer Gesamtheit jahrhundertlang für einen religiösen Kanon, ein offenbartes Religionsbuch hielt, obwohl sich darunter Schriften wie das Buch Hiob, welches mit Worten, die stellenweise an Blasphemie grenzen, überhaupt die Existenz eines gerechten Gottes bezweifelt, sowie recht weltliche Schriftstücke, wie zum Beispiel Hochzeitsgesänge (das sogenannte Hohelied Salomonis) befinden.“ In der Publikation der 1920er Jahre herrscht ein anderer Ton vor. Das Alte Testament sei vollkommen entbehrlich und solle durch die Germanenbibel Wilhelm Schwaners und die deutschen Heldensagen ersetzt werden. Vgl. Delitzsch, Täuschung, 95f. Darüber hinaus werden dem Judentum pauschal Geschäftsinteresse und eine gefährliche Heimatlosigkeit unterstellt. Vgl. a.a.O., 101ff. Ein Grund für die Wendung Delitzschs könnte in seiner Annäherung an das Gedankengut Houston Stewart Chamberlains liegen. Dieser hatte in der Publikation ‘Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts’ die ideologischen Grundlagen eines klassischen Antisemitismus gelegt. Vgl. zu Delitzsch Liwak, Bibel, 207ff., Ebach, Babel (1986), Lehmann, Delitzsch.

Die Annäherung an Gedanken Chamberlains markiert zudem die Grenze zwischen einer antisemitischen Ablehnung des Alten Testaments und einer Position, wie sie etwa *Adolf von Harnack* vertreten hat. Diese ist allein von einem theologischen Antijudaismus geprägt. Vgl. die Einschätzung von der Osten-Sackens, Rückzug (1978), 108ff., und Kinzig, Harnack, 203ff. Indem das schlechthin Neue der Person Jesu betont wird, das für Harnack mit dem Alten in seiner reinen Form identisch ist, kann der Nazarener von dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums abgehoben werden. Theologischer Hintergrund ist die Auffassung von der Absolutheit des Christentums: „Die Predigt Jesu wird uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint, und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die »Zeitgeschichte« zurückführen, unbedeutend werden.“ Harnack, Wesen, 10. Das Alte Testament kann vor dem Hintergrund dieser Position keine kanonische Bedeutung mehr erlangen. Vgl. dazu die berühmte Aussage in Harnacks Marcion-Buch: „... das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“ Harnack, Marcion, 217. Im Original hervorgehoben. Allerdings ist zu betonen, dass Harnack sich trotz seines theologischen Antijudaismus antisemitischen Vorurteilen und Angriffen, seiner Auffassung von Sittlichkeit entsprechend, entgegengestellt hat. Vgl. Kinzig, Harnack, 189ff.; Nowak, Kulturprotestantismus, 23f. Gegen eine

Indem die christologische Interpretation an der Geltung des Alten Testaments festhält, steht sie auch quer zu religionsgeschichtlichen Entwicklungsmodellen, die zwischen höherwertigen bzw. bleibend gültigen und für den christlichen Glauben nicht relevanten Traditionen unterscheiden.<sup>247</sup>

Das Verdienst der christologischen Interpretation ist *zweitens* darin zu sehen, dass sie die Notwendigkeit einer *christlichen Betrachtung* des Alten Testaments besonders hervorhebt. Eine Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog ist vor diesem Hintergrund als eine *christliche* Leseweise zu rekonstruieren, die durch den *christlichen* Kanon vorgegeben ist. Die neueren Forschungen haben indessen auf die Gestaltung des Kanon durch die Glaubensgemeinschaften hingewiesen (siehe Seite 102). Diese Erkenntnisse lagen in den 1930er Jahren des 20. Jahrhunderts noch nicht vor und dürften den mit der christologischen Interpretation verbundenen Antijudaismus, der keine legitime jüdische Auslegung anerkennen kann, mit bedingt haben.

Die Diskussion um die christologische Interpretation macht damit *drittens* deutlich, dass alle Interpretationen des Alten Testaments von *christologischen Prämissen* getragen sind. Während die Kritiker vorwiegend mit einem heilsgeschichtlichen Offenbarungsbegriff operieren, gehen Vischer und Barth von einem „eschatologischen“ Offenbarungsverständnis aus. Mit diesem wird zum einen der offenbarungstheologisch-christologische Bezug der Schriften Israels sichergestellt und zum anderen ein deutlich von der Kritik unterschiedenes Verständnis der neutestamentlichen Erfüllung in Christus erreicht. Während im Kontext der christologischen Interpretation die Erfüllung der Verheißung in Christus vor allem eine Bekräftigung und Bestätigung der alttestamentlichen Verheißung bedeutet, wird von den meisten Kritikern der christologischen Interpretation das „Neue“ des Christusereignisses wesentlich stärker betont.<sup>248</sup> Davon könnte unter Umständen auch der Gottesbegriff berührt werden. Indem in der Regel ein heilsgeschichtlicher Unterschied zwischen den Testamenten wahrgenommen wird, drohen alttestamentliche und neutestamentliche Gottesrede auseinander zu brechen. Dem Urteil Carsten Nicolaisens, dass das unterschiedliche Verständnis der Heilsgeschichte die Trennmarke zwischen den verschiedenen Positionen darstellt, kann aus diesem Grund nur zugestimmt werden.<sup>249</sup>

Die bleibende Bedeutung der christologischen Interpretation liegt *viertens* darin, dass sie das Thema der *Christologie* auf die Tagesordnung der alttestamentlichen Hermeneutik gesetzt hat.

---

Gleichsetzung seiner Position mit derjenigen Delitzschs hat Harnack sich jedenfalls äußerst massiv zur Wehr gesetzt: „Ich protestiere hiermit dagegen, daß meine Ausführungen mit denen von *Friedrich Delitzsch* (»Die große Täuschung«) zusammengestellt werden, wie dies mehrfach geschehen ist; diese sind vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ebenso rückständig wie vom religiösen verwerflich.“ Harnack, Marcion, 223, Anm. 1.

<sup>247</sup> Vgl. etwa Ernst Troeltsch, der einen „dynamischen“ Offenbarungsbegriff zugrunde legt und davon ausgehend zwischen höher und tiefer stehenden Offenbarungen unterscheidet. Vgl. Troeltsch, Glaubenslehre, 40ff. Die Geschichte wird unter dieser Prämisse zu einer „Entfaltung der göttlichen Vernunft“. Vgl. ders., Geschichtsphilosophie, 726f. Vgl. ähnlich Gunkel, Israel, 36f.

<sup>248</sup> Neben Eichrodt, Vischer, 124f., hat sich vor allem Volkmar Hertrich in diese Richtung geäußert. In einer ganzen Reihe von Schriften hat er sich mit der Position der christologischen Interpretation auseinandergesetzt und vor allem den Begriff der Erfüllung bei Barth und Vischer kritisiert. Vgl. Hertrich, Auslegung, 20ff. Gegen die christologische Verengung, die er vor allem bei Vischer wahrnimmt, setzt Hertrich ein trinitarisches Offenbarungsverständnis: Die gesamte Bibel wird also als Offenbarung des dreieinigen Gottes verstanden. Vgl. a.a.O., 32. Doch werden diese durchaus weiterführenden Gedanken durch die Anpassung an den „Jargon“ und den sich in ihm ausdrückenden Antisemitismus stark beeinträchtigt. Hertrich spricht u.a. von einem tödlichen Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum (vgl. ders., Glaubenszeugnis, 16) und führt zur Apologie des Alten Testaments an: „Es gibt kein Buch, das antisemitischer eingestellt wäre als das Alte Testament.“ Vgl. ders., Religiosität, 24.

<sup>249</sup> Vgl. Nicolaisen, Auseinandersetzung, 172f. Vgl. auch Felber, Vischer, 347.



Im Kontext einer Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog ist daher die vorausgesetzte Christologie zu betrachten und es sind Vorschläge für eine der Unternehmung angemessene christologische Urteilsbildung zu unterbreiten. Dazu sollen im Folgenden ausgehend von der alttestamentlichen Bundestheologie Überlegungen angestellt werden.

#### 4 Die Bundesvorstellung als Kristallisationspunkt einer Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch

Im Rahmen der Benennung von Kriterien für eine Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Gespräch kommt der Bundesvorstellung eine wichtige Funktion zu. Denn sie bildet nicht nur einen *Kristallisationspunkt des christlich-jüdischen Dialogs*, an dem sich sowohl das Verhältnis der Testamente als auch das Verhältnis von Judentum und Christentum festmacht, sondern leistet darüber hinaus auch einen bedeutenden Beitrag zu einer *biblischen Fundierung der christologischen Überlegungen*, die wiederum die theologische Basis des Verstehensmodells bilden sollen. In diesem Abschnitt sollen daher Erwägungen zu einer Bundestheologie angestellt werden, die dem Entwurf einer Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog in besonderer Weise entspricht. Des Weiteren sollen die hier gewonnen Ergebnisse auch für die Analyse der Ansätze Brevard S. Childs', Rolf Rendtorffs und Erich Zengers fruchtbar gemacht werden und damit zu einer *Perspektiverweiterung* der Untersuchung beitragen. Da alle drei Autoren sich mit bundestheologischen Fragestellungen befasst haben, lässt sich nicht nur im Sinne einer hermeneutischen Prüfkategorie das Verhältnis von Exegese und Theologie erläutern, sondern es werden darüber hinaus auch vertiefende Erkenntnisse über die christologisch-theologischen Prämissen der Autoren ermöglicht. Die aus dieser Betrachtung gewonnenen Einsichten eröffnen damit eine weitere Vergleichsdimension, welche die Konvergenzen, aber auch die Unterschiede der besprochenen Positionen deutlicher hervortreten lässt.

Zwei Stellungnahmen bilden den Ausgangspunkt der gegenwärtigen christlich-jüdischen Debatte um die Bundestheologie.<sup>250</sup> In einer Rede vor Repräsentanten des deutschen Judentums am 17. November 1980 bezeichnete Papst Johannes Paul II. als erste Dimension des *christlich-jüdischen Dialogs* das Gespräch zwischen dem „*Gottesvolk des nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes*“.<sup>251</sup> Im gleichen Jahr brachte der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland das Verhältnis von Judentum und Christentum auf die Formel, „... daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.“<sup>252</sup> Beide Formulierungen greifen mit je verschiedener Akzentuierung auf die Kategorie des Bundes zurück, um Aussagen über das Verhältnis von Judentum und Christentum zu treffen. Während die Formulierung des Papstes zwei Bünde insinuiert, einen ungekündigten Alten und einen

---

<sup>250</sup> Ihr Beginn reicht noch weiter zurück. In dem berühmt gewordenen Gespräch mit Karl Ludwig Schmidt hob Martin Buber bereits 1933 hervor: „Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. Aber aufgekündigt ist uns nicht worden.“ Buber, *Kirche*, 569, zitiert nach Crüsemann, *Bundesschlüsse* (1994), 21. Dass die Vorstellung der bleibenden Erwählung Israels und des ungekündigten Bundes mit Israel seitdem zum Grundbestand eines verantworteten christlichen Diskurses über das Verhältnis zum Judentum gehört, zeigt auch der Titel des 1962 herausgegebenen Bandes 'Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde', hg. von D. Goldschmidt und H.-J. Kraus, der Beiträge der Arbeitsgruppe Juden und Christen auf dem 10. Deutschen Evangelischen Kirchentag dokumentiert. Vgl. zur Bedeutung der Bundestheologie für das christlich-jüdische Gespräch Ahlers, *Bund und Schönemann, Bund*.

<sup>251</sup> Vgl. das Zitat bei Rendtorff/ Henrix, *Kirchen*, 75: „Die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem *Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes* und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.“ Hervorhebungen V.J.

<sup>252</sup> Rendtorff/ Henrix, *Kirchen*, 594.

Neuen Bund, geht der rheinische Synodalbeschluss von einem einzigen Bund Gottes aus, der auf die Kirche „ausgeweitet“ wird. Daneben mangelt es nicht an kritischen Stimmen, die vor einer ekklesiologischen Vereinnahmung der Bundesvorstellung warnen, ohne freilich damit die Vorstellung der bleibenden Erwählung Israels in Frage zu stellen. Auf diese Diskussion wird im Folgenden ausführlich einzugehen sein.

#### **4.1 Die innerchristliche Diskussion um das Verhältnis zum Judentum und die Bundesvorstellung**

##### *4.1.1 Die Position Norbert Lohfinks*

Die Diskussion um die Bundestheologie im Kontext der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel ist, wie bereits hervorgehoben wurde, seit den 1980er Jahren nicht abgerissen. Dabei nehmen die Arbeiten Norbert Lohfinks eine besondere Stellung ein. In immer wieder neuen Anläufen hat er sein Verständnis eines einzigen, ungekündigten Bundes begründet. Am Ende seiner 1989 erschienen Untersuchung ‘Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog’ formuliert er die zentrale These: „Man sollte nicht von zwei »Bünden« oder gar von vielen »Bünden« sprechen, sondern nur von dem einen »Bund«. Die Formulierung »doppelter Heilsweg« dagegen läßt sich vertreten. Man muß sie jedoch »dramatisch« verstehen.“<sup>253</sup> Lohfink hatte zunächst ausgehend von der eingangs erwähnten päpstlichen Äußerung eine exegetische Prüfung der Texte, die vom Neuen Bund handeln, durchgeführt. Im Zentrum steht erwartungsgemäß die exegetische Betrachtung von Jeremia 31. Dieser Text spreche, so Lohfink, nur von einem einzigen Bund, der sich in der Geschichte nicht an einer Stelle fixieren lasse und zugleich für eine eschatologisch-christologische Erfüllung offen bleibe.<sup>254</sup> Zur Begründung seiner Auffassung der „dramatischen“ Heilsgeschichte greift Lohfink darüber hinaus vor allem auf Röm 9-11 zurück. Das Ringen des Paulus in diesem Text stehe allzu glatten Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum ebenso entgegen wie einer Auffassung von mehreren Bundesschlüssen.<sup>255</sup>

Auch wenn die Position im Wesentlichen durch den in den 1980er Jahren in Schwung gekommenen christlich-jüdischen Dialog bestimmt ist, wurde sie durch Lohfinks redaktionsgeschichtliche Arbeiten am Deuteronomium vorbereitet. Diese hatten bereits in den 1960er und 1970er Jahren auf die Arbeit der Redaktoren an bestimmten Scharnierstellen aufmerksam gemacht.<sup>256</sup> Bei der Betrachtung später Textkomplexe ersetzt Lohfink vitalistische und mechanistische Vorstellungen der Redaktoren konsequent durch Metaphern, die dem Bereich der Architektur entnommen sind.<sup>257</sup> In der kritischen Besprechung der Arbeit Lothar Perlitts zur Bundestheologie stimmt Lohfink ihm zwar darin zu, dass von einer *Bundestheologie* frühestens im Kontext der deuteronomistischen Bewegung die Rede sein könne. Doch sei damit noch nichts Abschließendes über das Alter der *Bundesvorstellung* gesagt. Die Redaktoren der Texte könnten, so Lohfink, durchaus auf ältere Vorstellungen zurückgegriffen haben.<sup>258</sup> Mit der Abkehr vom

---

<sup>253</sup> Lohfink, Bund (1989), 104.

<sup>254</sup> Vgl. a.a.O., 59ff.68.

<sup>255</sup> Vgl. a.a.O., 106ff.

<sup>256</sup> Vgl. etwa Lohfink, Bundesformel (1969), 247: „Dt 26,17-19 dagegen scheint erst formuliert worden zu sein, als diese alten, jeweils in sich geschlossenen Textstücke zu einer Einheit verbunden wurden.“

<sup>257</sup> Vgl. zur Begründung Lohfink, Bundesschluß (1962), 57, Anm. 17.

<sup>258</sup> Vgl. Lohfink, Bundestheologie (1973), 361.

„genialen“ Autor der literarkritischen Methode ist, zumindest in der von Lohfink vertretenen Variante, offensichtlich eine Aufwertung auch der religionsgeschichtlichen Entwicklungen und Zusammenhänge verbunden. Durch die Verwendung der redaktionsgeschichtlichen Methode rückt zudem die Betrachtung des Endtextes als Ergebnis eines Gestaltungsvorganges in den Mittelpunkt. Dieser nimmt in den folgenden Arbeiten Lohfinks einen immer größeren Raum ein und lässt ihn schließlich neben Erich Zenger und Rolf Rendtorff zu einem der bedeutendsten Vertreter eines „canonical approach“ in Deutschland werden.<sup>259</sup>

Welche weit reichenden Folgen die redaktionsgeschichtliche Methode mit ihrem Zug zur Betrachtung des auf bewusste Gestaltung durch Redaktoren zurückgehenden Endtextes hat, lässt sich an Lohfinks Untersuchungen an Psalmentexten zeigen. So erkennt Lohfink in *Ps 100,3* eine Universalisierung der so genannten Bundesformel. Der vermutlich als Abschluss der JHWH-Königspsalmen geschaffene Psalm stellt nach Lohfink eine späte Dichtung dar, die aus bereits vorher verwendetem Material zusammengesetzt ist.<sup>260</sup> Die kanonische Perspektive erlaubt es Lohfink nun, die Völkerwelt als Adressatin der hymnischen Aufforderung zu verstehen. Vers 1 nehme wortwörtlich die ausdrücklich an die Völker gerichtete Formulierung aus *Ps 98,4* auf.<sup>261</sup> Ziehe man weiterhin in Betracht, dass der Imperativ „wisset“ zu Beginn von Vers 3 ebenfalls nur zu einem an die Völker gerichteten Psalm, nämlich zu *Ps 46* eine Parallele aufweist,<sup>262</sup> dann ergibt sich laut Lohfink folgende Konsequenz: „Wir sind in dem Motivkreis, zu dem auch *Jes 2* und *Mi 4* gehören.“<sup>263</sup> Der Psalm nimmt demzufolge eine universalisierende Neuinterpretation der Bundesformel vor, die ursprünglich dem besonderen Verhältnis von Gott und Israel vorbehalten gewesen sei. „Auf jeden Fall gilt für *Ps 100* noch mehr als von *Ps 98*, daß er gedichtet wurde, um den Beter im kultischen oder im meditativen Vorgriff schon in das Geschehen der am Ende der Zeiten eintretenden Völkerwallfahrt zu versetzen. *Ps 100,4* ruft zum Höhepunkt der Völkerwallfahrt auf dem Zion auf: »Ziehet ein durch seine Tore mit Dank, in seine Höfe mit Lobgesang! Danket ihm, preiset seinen Namen!«“<sup>264</sup> Freilich bleibt kritisch zu fragen, ob diese

---

<sup>259</sup> Vgl. etwa Lohfink, Kinder (1998c), 19, sowie ders., Begriff (1991b), 168. Freilich ist auf die von Lohfink eingeführten Differenzierungen zu achten. So schlägt er eine „... historische Rekonstruktion des »canonical approach« von damals ...“ vor, um zu den biblischen Zeugnissen, wie sie den neutestamentlichen Autoren vorlagen, zu gelangen (vgl. Lohfink, Kinder (1998c), 19). Man wird an dieser Stelle jedoch fragen müssen, ob der Versuch einer historisch neutralen Rekonstruktion nicht letztlich zum Scheitern verurteilt ist.

<sup>260</sup> Vgl. Lohfink, Universalisierung (1990), 174.

<sup>261</sup> Vgl. a.a.O., 176f.

<sup>262</sup> Vgl. a.a.O., 178.

<sup>263</sup> Ebd.

<sup>264</sup> A.a.O., 183. Eben jenen universalisierenden Zug entdeckt Lohfink nun auch im *Jesajabuch* und in *Psalm 25*. Zwar stellt er zu Beginn des Aufsatzes ‘Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt’ fest, dass an keiner Stelle des Alten Testaments gesagt werde, dass die Völker in den Bund mit Israel aufgenommen würden. Vgl. Lohfink, Bund und Tora, 38. Doch kann er durch eine Lektüre des kanonischen Jesajabuches zumindest an dessen Ende eine Leerstelle entdecken, in welcher die generell Israel vorbehaltenen Bundesaussagen auf eine Ausweitung hin verstehbar werden. Eine Erweiterung des Bundes bleibe *Psalm 25* vorbehalten. Vgl. Lohfink, Tora (1994a), 58. Zum Nachweis seiner Hypothese ist Lohfink wiederum auf redaktionsgeschichtliche Überlegungen angewiesen. Der Psalm gehöre zu einer Gruppe, welche die Psalmen 24-26 umfasse. Der erste Psalm dieser Gruppe spreche nun nicht von Israel, sondern handele von der Völkerwallfahrt zum Zion. Vgl. a.a.O., 61. Erst aus dieser Annahme und der These der Zusammengehörigkeit der Psalmen wird verständlich, warum *Psalm 25* als Gebet der Völker am Zion erscheinen kann. Beachte man nun, so Lohfink, dass an dieser Stelle zum ersten Mal im Psalmenbuch vom Bund die Rede ist und dass der Text offensichtlich auf die Erneuerung des Bundes in *Ex 34* anspielt, dann eröffnet *Psalm 25* den Völkern zukünftigen Anteil an Gottes Bund mit Israel. Vgl. a.a.O., 80ff. Vgl. auch die analoge Argumentation in ders., Völker (1991c), 120ff. Lohfink gibt zu, dass diese universalistische Interpretation auf weiter zu diskutierenden redaktionsgeschichtlichen Hypothesen beruhe, doch gebe es zugleich keinen Zweifel, dass sie auch in weiteren Texten nachzuweisen sei. Vgl. a.a.O., 83. Lohfink führt seine

Lektüre dem von ihm selbst in Anspruch genommenen *historischen* canonical approach methodisch genügen kann. Denn die Überlegungen verdanken sich doch wohl eher einem – nicht unrechtfertigten! – christlichen Interesse und sind als christliche Interpretationen zu verstehen.<sup>265</sup>

Lohfink ist nicht bei exegetischen Einzelstudien stehen geblieben, sondern hat an verschiedenen Stellen zusammenfassende Überlegungen vorgetragen, welche die Thesen seiner Monographie von 1989 weiterführen. Darin erkennt er die Pluralität der alttestamentlichen Bundestheologie grundsätzlich an, will jedoch zu einer „Kanonischen Bundestheologie“ vordringen.<sup>266</sup> Die Suche nach einer Leitkategorie der Hebräischen Bibel führt ihn jedoch zunächst zu dem Begriff der Tora.<sup>267</sup> Bund und Tora gehören eng zusammen. „Man könnte sagen: Der alttestamentliche Kanon will eine im Kontext von »Bund« ergehende »Tora« sein. In diesem Sinne könnte man dann vielleicht das Alte Testament als ganzes *auch* als »Zeugnis vom Bund« bezeichnen.“<sup>268</sup> Da die Kategorie des Bundes zudem mit anderen wichtigen biblischen Themen, wie der Heilsgeschichtsdarstellung, den Verheißungen oder den Aussagen zum Gottesverhältnis, verknüpft sei,<sup>269</sup> rücke sie an eine zentrale Stelle, die auch für das christlich-jüdische Gespräch von großer Relevanz sei.<sup>270</sup> „Ich selbst rechne damit, daß der Endtext des Pentateuch punktuell durchaus insinuiert, die verschiedenen Konzeptionen hingen zusammen. ... Die wirkliche Einheit scheint jenseits begrifflich-systematischer Vereinheitlichung zu liegen.“<sup>271</sup> Damit eröffnet sich eine *Gesamtsicht*, die von einem einzigen mit Israel am Sinai geschlossenen Bund ausgeht, der jedoch als ein dynamisches Geschehen zu begreifen und aus diesem Grund für Aktualisierungen offen sei. Obwohl dieser Bund in erster Linie Israel gelte, werde er, wie Lohfink in einer gemeinsam mit Erich Zenger verfassten Publikation betont, insbesondere im Jesajabuch und in einigen Psalmen auf die Völkerwelt hin geöffnet.<sup>272</sup> Bezogen auf die gegenwärtige Situation gelte es nun anzuerkennen, dass Israel und die Kirche gleichermaßen in einem Gottesbund leben. Doch wie schon eingangs bemerkt, ist diese Situation nach Lohfink und Zenger nicht im Sinne von zwei heilsgeschichtlichen Wegen zu beschreiben, sondern dramatisch als eine „Dialektik der Bundesgeschichte“ zu interpretieren, die auf ihre heilsgeschichtliche Auflösung wartet.<sup>273</sup>

#### 4.1.2 Kritische Gegenpositionen: Frank Crüsemann und die Studie 'Christen und Juden III'

Eben jene Ausweitung der Prärogative Israels auf die Völkerwelt hat scharfen Widerspruch innerhalb des christlichen Dialogs auf sich gezogen. Frank Crüsemann hat sich mit den Positionen Lohfinks und Erich Zengers kritisch auseinandergesetzt und ihre Verwendung der Metapher

---

Interpretation denn auch an Psalm 33 nochmals in der mittlerweile bekannten Weise durch. Vgl. Lohfink, Psalm 33 (1994b).

<sup>265</sup> Vgl. aber nochmals die Aussagen am Ende des gemeinsamen mit Erich Zenger verfassten Buches. Dort heißt es: „Bei unserer weitgehend synchronen Lektüre des Jesajabuchs und der Psalmen sind wir methodisch auf dem »neutralen« Feld der Hebräischen Bibel geblieben. Wir haben sie also weder als Tanach im Horizont des nachbiblischen oder gar des heutigen Judentums gelesen noch haben wir sie in den Kanon der christlichen Bibel gestellt, also als unser Erstes (Altes) Testament interpretiert.“ Lohfink/ Zenger, Dramatik, 179.

<sup>266</sup> Vgl. Lohfink, Kinder (1998c), 35. Vgl. Lohfink, Begriff (1991b), 168, mit den entsprechenden methodischen Vorbemerkungen.

<sup>267</sup> Vgl. a.a.O., 170f.; ders., Kinder (1998c), 37.

<sup>268</sup> Lohfink, Begriff (1991b), 171.

<sup>269</sup> Vgl. a.a.O., 172.

<sup>270</sup> Vgl. a.a.O., 175f.

<sup>271</sup> Lohfink, Kinder (1998c), 38.

<sup>272</sup> Vgl. die zusammenfassenden Überlegungen in Lohfink/ Zenger, Dramatik, 179f.

<sup>273</sup> Vgl. a.a.O., 181ff.

des Bundes, bezogen auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel, generell in Zweifel gezogen. Crüsemann geht von der Beobachtung aus, dass nur an zwei Stellen von einem Bund Gottes mit der Völkerwelt die Rede sei. Der Noahbund von *Gen 9* sei zwar für die jüdische Sicht auf die Völkerwelt bestimmend geworden, enthalte aber nun gerade nicht jene Konstituierung einer besonderen Beziehung zum Gott Israels, die mit einer Hineinnahme in den Bund gedanklich verbunden sei.<sup>274</sup> Der zweite Text, *Sach 11,10*, zielen nach Crüsemann aber allein auf den Schutz des Volkes Israel, zu dessen Zweck Gott einen zeitlich begrenzten Bund mit den Völkern geschlossen habe.<sup>275</sup> Eine besondere Beziehung der Völker zum Gott Israels ließe sich in diesen Texten jedenfalls nicht nachweisen. Doch wie steht es mit den von Lohfink in Anspruch genommenen *Psalmengruppen*? Crüsemann teilt schon die redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen Lohfinks und Zengers nicht. Seiner Auffassung zufolge beruhen sie auf einer Reihe von unbewiesenen und nicht zu belegenden Beobachtungen.<sup>276</sup> Dabei erscheint ihm vor allem die Gruppierung von Psalmen, die zu weit reichenden Schlüssen führen, als problematisch. Auf ihren hypothetischen Charakter ist ja bereits hingewiesen worden. Crüsemann kommt zu dem Schluss, den Begriff des Bundes, wie die Begriffe 'Volk Gottes' und 'Erwählung', als alleinige Identitätsmerkmale Israels aufzufassen und nicht auf die Völkerwelt auszuweiten. „Für *b<sup>e</sup>rît* wie für alle Begriffe, die die Besonderheit Israels erfassen, kann man wohl grundsätzlich bezweifeln, daß sie eine Ausweitung zulassen, ohne daß damit potentiell eine Aufhebung der Identität Israels in eine andere Größe ermöglicht wird.“<sup>277</sup> Crüsemann möchte aus diesem Grund lieber von einem Israel vorbehaltenen Bund reden, der Heilsfolgen für die Völkerwelt hat.<sup>278</sup> Eine Durchsicht der neutestamentlichen Stellen zum Neuen Bund, die Crüsemann vorgenommen hat, kommt zu folgendem Ergebnis: „Die neutestamentlichen Texte, die von einem neuen Bund reden, beziehen das Neue nicht auf eine gegenüber Israel veränderte Größe. Sie sind vielmehr innerjüdische Inanspruchnahmen von Jer 31 und sehen das Neue textgemäß nicht in der Ausweitung des Bundes über Israel hinaus, sondern, bei Identität von Empfänger wie Inhalt, im Modus.“<sup>279</sup> Der Begriff des Bundes sei, so Crüsemann, kein ekklesiologischer Begriff, sondern ein christologischer.<sup>280</sup>

Ganz ähnlich argumentiert auch die Studie 'Christen und Juden III' aus dem Jahre 2000, an der Crüsemann mitgewirkt hat. Zunächst hält die Studie fest, dass der Bund Gottes mit seinem Volk ein „unverlierbares Identitätszeichen Israels“ ist. Dieser Bund habe jedoch heilvolle Auswirkungen für die Völker der Welt, wie sich etwa an den Völkerwallfahrtstexten oder der Teilhabe am Abrahamssegens von *Gen 12* zeige.<sup>281</sup> Eine Hineinnahme der Heiden in den Bund Gottes mit Israel werde, wie die Zusammenfassung der Überlegungen hervorhebt, der Komplexität des biblischen Befundes mithin nicht gerecht. Auch hier wird deshalb, ausgehend vom neutestamentlichen Befund, für eine „christologisch-eschatologische Interpretation“ der Bundestheologie plädiert.<sup>282</sup>

---

<sup>274</sup> Vgl. Crüsemann, *Bundesschlüsse* (1994), 27f.

<sup>275</sup> Vgl. a.a.O., 28.

<sup>276</sup> Siehe zu Zenger Seite 225ff.

<sup>277</sup> Crüsemann, *Bundesschlüsse* (1994), 34.

<sup>278</sup> Vgl. a.a.O., 35.

<sup>279</sup> Crüsemann, *Bund* (2000), 58.

<sup>280</sup> Vgl. a.a.O., 59.

<sup>281</sup> Vgl. zu dem gesamten Zusammenhang *Juden und Christen III*, 27f.

<sup>282</sup> Vgl. a.a.O., 45f.

## 4.2 Biblische Kriterien für eine im christlich-jüdischen Dialog verantwortete Rede vom Neuen Bund

Vor dem Hintergrund der skizzierten Debatte ist nun nach der biblischen Grundlegung für eine im christlich-jüdischen Dialog verantwortete Bundestheologie zu fragen.<sup>283</sup> Dabei rücken Jer 31,31-34 und seine neutestamentlichen Fortschreibungen in den Mittelpunkt.

---

<sup>283</sup> Die Literatur zur alttestamentlichen Bundestheologie ist kaum zu überblicken. Zur Einführung vgl. Perlitt, Bundestheologie. Vgl. zur Forschungsgeschichte vor allem Lohfink, Begriff (1991b), und ausführlich Otto, Ursprünge. Vgl. ferner auch die Abschnitte in den jeweiligen Kapiteln. Siehe Seite 116ff.; 166ff.; 223ff.

Das Nomen *b<sup>e</sup>rît*, von dem zunächst ausgegangen werden soll, begegnet im Alten Testament 287 Mal, jeweils nur im Singular. Vgl. Kutsch, Verpflichtung, 341; Neef, Aspekte, 3. Dabei ist eine Häufung der Begrifflichkeit im deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsbereich und in der Priesterschrift zu beobachten, wenngleich sich auch eine Reihe von vordeuteronomischen Belegen nachweisen lässt. Vgl. Neef, Aspekte, 4f.; Kutsch, Verpflichtung, 341. Die neuere Forschung weist daher zu Recht auf die irreduzible *Vielfalt* der Bundeskonzeptionen innerhalb des Alten Testaments hin. Vgl. dazu etwa Groß, Zukunft (1998), 11.

Die Debatte zur *Semantik* von *b<sup>e</sup>rît* wird noch immer maßgeblich von den Arbeiten Ernst Kutschs bestimmt. Dieser fasst seine Forschungen wie folgt zusammen: „Für das Verständnis von *b<sup>e</sup>rît* ist von der Bedeutung »Bestimmung«, »Verpflichtung« auszugehen. Je nach dem Kontext ist von da aus die Selbstverpflichtung, Zusage, wie auch die Fremdverpflichtung, das Gebot, Gesetz gemeint; und bei wechselseitiger Verpflichtung mehrerer »Parteien« kann sich – im profanen, nicht aber im theologischen Bereich – für *b<sup>e</sup>rît* auch der Sinn von »Bund« o.ä. nahelegen. Die üblicherweise mit »einen Bund schließen« wiedergegebene Wendung *karat b<sup>e</sup>rît* meint »eine Bestimmung/ Verpflichtung festsetzen.«“ Kutsch, Bund, 398. Ausgehend von der Etymologie, nach der *b<sup>e</sup>rît* von dem Verbum *brh* II: 'sehen', 'ersehen', 'auswählen', 'bestimmen' abzuleiten sei (vgl. Kutsch, Verpflichtung, 339ff.), wird die Übersetzung mit dem Begriff 'Bund', die ein gegenseitiges Verhältnis nahe lege, als Fehlübersetzung angesehen und sei durch den Begriff 'Verpflichtung' zu ersetzen. Vgl. Kutsch, Bund, 397. Die kritische Diskussion des Ansatzes Kutschs hat vor allem auf zwei Probleme aufmerksam gemacht: *Erstens* erscheint es semantisch angesichts der Opazität des Begriffes als problematisch, sich auf eine bestimmte Etymologie festzulegen, und zu versuchen, die Bedeutung des Wortes von dort aus zu rekonstruieren. Vgl. dazu vor allem Barr, Notes (1977). Vielmehr muss angesichts der Einzigartigkeit des Substantivs und der Strittigkeit seiner Herleitung zur Bestimmung der Semantik von *b<sup>e</sup>rît* von den Zusammenhängen, in denen der Begriff Verwendung findet, ausgegangen werden. Blickt man nun aber etwa in den deuteronomistischen Traditionsbereich, so könnte sich durchaus auch ein anderes Bild nahe legen, nach dem der Begriff *b<sup>e</sup>rît* durchaus auch als gegenseitiges Verhältnis zu interpretieren ist. Vgl. Lohfink, Begriff (1991b), 166. *Zweitens* hat Norbert Lohfink den Vorschlag gemacht, die Bedeutung der Formel *krt b<sup>e</sup>rît* als Metonymie zu fassen, in der ein charakteristisches Teilelement auf einen umfassenden Sachverhalt verweist. Vgl. Lohfink, Kinder (1998c), 32f.: „Könnte es nicht sein, daß die in sich selbst wiederum opake Wendung »eine *b<sup>e</sup>rît* schneiden« einen (normalerweise rituell ausgestalteten) Verpflichtungsakt meint, aber sofort metonymisch gebraucht ist für das ganze Verhältnis, meist ein Rechtsverhältnis, in das der Verpflichtungsakt hineinbindet?“ Damit liegt in der Unterscheidung von 'meaning' und 'reference' der Schlüssel zur Überwindung der Position Kutschs. Vgl. Lohfink, Begriff (1991b), 165, Anm. 11. Fragt man nämlich im Sinne einer Referenz nach dem Sinngehalt der *b<sup>e</sup>rît*-Texte, so rückt notwendigerweise der Aussagekontext stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die von Perlitt und Kutsch praktizierte Beschränkung auf den Begriff *b<sup>e</sup>rît* ist mithin als terminologische Verengung anzusehen. An dieser Stelle eröffnet sich dann die Möglichkeit, auch die so genannte 'Bundesformel' oder ähnliche Traditionen, die vornehmlich die Treue Gottes auszudrücken versuchen, in die Betrachtung einzuschließen. Vgl. neben Rendtorff, Bundesformel (1995b), etwa Otte, Begriff, 150ff., Rüterswörden, Bundestheologie.

Mit der Abkehr von der terminologischen Verengung und der damit verbundenen Öffnung auf ein Verständnis, das das Bundesgeschehen zwar von Gott ausgehen lässt, aber ein gegenseitiges Verhältnis von Gott und Israel konstituiert, wird es nun erneut möglich, nach den *Ursprüngen der Bundestheologie* zu fragen. Dabei ist von dem seit den 1970er Jahren bestehenden und vor allem auf die Arbeit Lothar Perlitts zurückgehenden Konsens auszugehen. Demnach ist mit einer ausformulierten *Bundestheologie* frühestens innerhalb der deuteronomisch-deuteronomistischen Zeit zu rechnen. Vgl. Perlitt, Bundestheologie, 279. Mit Lohfink und Otto kann allerdings davon ausgegangen werden, dass die Lehnungsverträge der neuassyrisch-neubabylonischen Welt immerhin sachliche Analogien zu den Bundesvorstellungen aufweisen. Vgl. Lohfink, Bundestheologie (1973), 360f. Lohfink knüpft damit an die Positionen G. Mendenhalls, Klaus Balzers und W. Beyerlins an, die die Parallelität des Bundesformulars zu hetitischen Texten aufzuzeigen versucht haben, ohne deren Tendenz zur Frühdatierung zu übernehmen. Ähnlich argumentiert auch Eckart Otto, der m.E. überzeugend nachweisen kann, „... daß die alttestamentliche Bundestheologie mit neuassyrischer Geburtshilfe entstand und dennoch ein Akt der Abwehr dieses Geburtshelfers im Namen JHWHs war, im Namen des autonomen Gottes, der alle Funktionalisierungen als Nationalgott durchschlug und sich sein Volk als freier Gott erwählte und von diesem als freiem Volk erwählt wurde.“ Otto, Ursprünge, 2. Vgl. dazu auch Perlitt, Bundestheologie, 282f.

#### 4.2.1 Jer 31,31-34

##### Struktur

Der Text ist durch das viermalige ‘Spruch JHWHs’ gegliedert.<sup>284</sup> In V.31b leitet es die Verheißung eines Neuen Bundes ein und schließt sie in V.32h ab. Nach der Ankündigung einer genaueren Bestimmung des Bundes in V.33a-b fungiert es wie ein Doppelpunkt und umschließt mit V.34d die inhaltliche Bestimmung des Bundes in den Versen 33d-34c.<sup>285</sup> Damit ergibt sich folgende inhaltliche Grobstruktur:

- A) 31a-32g Verheißung eines Neuen Bundes und Abgrenzung vom gebrochenen Väterbund
- B) 33a-b Ankündigung der inhaltlichen Bestimmung des Bundes
- C) 33d-34c inhaltliche Bestimmung des Bundes
- D) 34e-f Ankündigung der Sündenvergebung

Die Abschnitte A und C sind jeweils chiasmisch gestaltet: In Abschnitt A entspricht der Verheißung des Neuen Bundes die Ankündigung, JHWH werde Herr sein (V.31c – V.32g). Die Verheißung umschließt die Abgrenzung von dem gebrochenen Väterbund (V.32a-f), der durch den Exodus konstituiert wurde (V.32c-d). Abschnitt A hat damit folgende Struktur:<sup>286</sup>

- a Verheißung des Neuen Bundes (V.31c)
- b nicht wie der Bund (V.32a)
- c mit den Vätern (V.32b)
- d im Exodus (V.32c-d)
- c den sie gebrochen haben (V.32e)
- b ist der Bund (V.32f)
- a Verheißung des Herr-Seins (V.32g)

Abschnitt C bietet eine genauere Bestimmung des Neuen Bundes. Im Mittelpunkt der Konstruktion steht die zweigliedrige Bundesformel (V.33f-g). Sie wird von der Verheißung gerahmt, nach

---

<sup>284</sup> Vgl. zu Jer 31,31-34 u.a. Levin, Verheißung; Schenker, Bund (2006); ders., Bund (1993); Groß, Bund (1996a); ders., Bund (1996b).

##### Übersetzung:

- 31 <sup>a</sup> Siehe, Tage werden kommen, <sup>b</sup> Spruch JHWHs,  
<sup>c</sup> da werde ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen Neuen Bund schließen.
- 32 <sup>a</sup> Nicht wie der Bund, <sup>b</sup> den ich mit ihren Vätern geschlossen habe an dem Tag,  
<sup>c</sup> als ich sie an der Hand ergriffen habe, <sup>d</sup> um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen,  
<sup>e</sup> den sie gebrochen haben, <sup>f</sup> [ist] mein Bund. <sup>g</sup> Und ich [werde] ihr Herr [sein]. <sup>h</sup> Spruch JHWHs.
- 33 <sup>a</sup> Gewiss, dies [ist] der Bund, <sup>b</sup> den ich mit dem Haus Israel nach jenen Tagen schließen werde,  
<sup>c</sup> Spruch JHWHs: <sup>d</sup> ich werde meine Tora in ihre Mitte geben <sup>e</sup> und auf ihr Herz werde ich sie schreiben  
<sup>f</sup> und ich werde für sie Gott sein <sup>g</sup> und sie werden mir Volk sein.
- 34 <sup>a</sup> Und nicht mehr wird einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder belehren: <sup>b</sup> Erkenne JHWH!  
<sup>c</sup> Gewiss, alle werden mich erkennen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten <sup>d</sup> Spruch JHWHs.  
<sup>e</sup> Gewiss, ich werde ihre Schuld vergeben <sup>f</sup> und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken.

Vgl. aber die anders strukturierte Gliederung bei Hals, Aspects, 90, der damit auch zu einer anderen Aussageabsicht des Textes gelangt: „The structural analysis bears out the claim that the text’s central focus is on the contrast between the new covenant with the old.“

<sup>285</sup> Bezüglich der Abgrenzung des Textes besteht unter den Exegeten Einmütigkeit.

<sup>286</sup> Vgl. zum zweiten Relativsatz V.32.e auch Groß, Bund (1996b), 41, Anm. 2, wobei von ihm jedoch die Parallelität von V.32a und 32f nicht gesehen wird.

der die Tora ins Herz geschrieben wird und so die Erkenntnis ermöglicht, die das Lernen der Tora überflüssig macht (V.33d-e – 34a-c). Der Abschnitt hat damit folgende Struktur:

a Verheißung der Einschreibung der Tora ins Herz (V.33d-e)

b Bundesformel (V.33f-g)

a Ankündigung der Erkenntnis JHWHs (V.34a-c)

Aus den Beobachtungen sind folgende Konsequenzen zu ziehen: *Erstens* scheint der vorliegende Text, zumindest, was die Abschnitte A-C betrifft, als eine in sich geschlossene Komposition. Der Abschnitt D klappt nach und bringt inhaltlich Neues. Allerdings reicht diese Beobachtung nicht aus, um eine literarkritische Operation zu rechtfertigen. Vielmehr soll im Folgenden der vorliegende Text interpretiert werden.<sup>287</sup> *Zweitens* hat Adrian Schenker die Frage aufgeworfen, auf welchen Bundesschluss sich der Relativsatz V.32e („den sie gebrochen haben“) bezieht.<sup>288</sup> Aus der hier vorgeschlagenen Textstruktur würde sich die Antwort nahe legen, dass die Vätergeneration nach dem Exodus den Bund gebrochen habe. Damit weist der Abschnitt Parallelen zu der Tradition des Bundesbruches in Ex 32 auf.<sup>289</sup> Und schließlich ist der Text *drittens* nur in Abschnitt A durch eine Abgrenzung von dem gebrochenen Väterbund gekennzeichnet. Das *ki* in V.33a ist wahrscheinlich nicht adversativ zu interpretieren, sondern leitet zur genaueren inhaltlichen Bestimmung des Bundes in Teil C über. In V.34c macht die adversative Übersetzung zwar Sinn, doch die Aussageabsicht innerhalb von Teil C ist auf die positive Bestimmung des Neuen Bundes ausgelegt, eine Abgrenzung von dem gebrochenen Bund findet sich nicht.<sup>290</sup> Alles ist vielmehr auf die neue Qualität der Tora und das Gottesverhältnis ausgerichtet.

Ausgehend von der eingangs formulierten Fragestellung kann sich die Interpretation des Textes auf drei wesentliche Aspekte beschränken.

### *Traditionsgeschichtliche Bezüge*

Exegetische Arbeiten zu Jeremia 31 weisen immer wieder auf die Einzigartigkeit des Textes hin.<sup>291</sup> Tatsächlich ist die Formulierung *b<sup>e</sup>rīt chadaš* innerhalb der biblischen Literatur einmalig. Doch gerade diese Einmaligkeit macht es notwendig, sich auf die Suche nach inhaltlichen Parallelen und traditionsgeschichtlichen Bezügen zu machen, um Anhaltspunkte für ihre Interpretation zu finden. Blickt man dabei zunächst in kanonischer Perspektive auf das Jeremiabuch, so fallen Jer 24,7 und 32,37-42 besonders ins Auge: Jer 24 kündigt die Gabe eines neuen Herzens an, der die Erkenntnis JHWHs folgt. Die sich daran anschließende Beziehung zwischen Gott und Volk wird mit der zweigliedrigen Bundesformel beschrieben. Ganz ähnlich wird auch in Jer 32,38 die Restitution der Beziehung zwischen Gott und Volk verheißen. Allerdings findet sich nur in Jer 32,40 die Rede von einem Bund. Die Konsequenz dieses ewigen Bundes sind göttliche Wohltaten und Furcht JHWHs. Die Gemeinsamkeiten mit Jer 31 sind nicht zu überse-

---

<sup>287</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen Groß, a.a.O., 43. Vgl. aber Levin, Verheißung, 60.

<sup>288</sup> Vgl. Schenker, Bund (1993), 109.

<sup>289</sup> Siehe die Überlegungen von Dohmen, Seite 58, Anm. 293, sowie Weippert, Wort, 337.

<sup>290</sup> Vgl. anders mit weit reichenden Konsequenzen Groß, Bund (1996b), 49f., der aufgrund der Annahme der adversativen Bedeutung des *ki* vor allem eine Abgrenzungsbewegung wahrnimmt: „Der Text ist somit in seinen umfangreichsten Bestandteilen nicht nur an der Tatsache des neuen Bundes, sondern vor allem an seiner Neuheit, seiner Andersartigkeit und Gegensätzlichkeit zu den abgelösten Zuständen interessiert.“ Vgl. a.a.O., 50. Angesichts der Tatsache, dass Groß die Möglichkeit einräumt, den Text auch nach den Gottesspruchformeln zu gliedern (vgl. ebd.), erscheint es aufgrund der herausgearbeiteten Struktur alles andere als ausgemacht, dass der Text in erster Linie die Diskontinuität der Bundesschlüsse betont.

<sup>291</sup> Vgl. etwa Schenker, Bund (1993), 85. Vgl. auch Welten, Bogen, 111; Groß, Bund (1996b), 43.



hen. Durch eine göttliche Initiative, die das Herz des Volkes Israel neu schafft, wird die Erkenntnis bzw. die Furcht JHWHs ermöglicht. Die restituierte Beziehung wird jeweils durch die zweigliedrige Bundesformel umschrieben (vgl. außerdem noch Jer 7,23. 30,22). Wie auch immer die traditionsgeschichtliche Verhältnisbestimmung ausfällt,<sup>292</sup> die Texte schöpfen zumindest aus einem gemeinsamen Vorstellungskreis, der die restituierte Beziehung von Gott und Volk mit der Bundesformel umschreibt und zusätzlich den Begriff *b'ērīt* verwenden kann.<sup>293</sup> Die Annahme, Jer 31 sei völlig einzigartig innerhalb der biblischen Literatur, kann angesichts der aufgezeigten Parallelen kaum mit der immer wieder behaupteten Ausschließlichkeit aufrecht werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass allein Jeremia 31 von einem Neuen Bund spricht und damit in gewisser Weise eine Sonderstellung einnimmt.

#### *Was bedeutet die Formel hfr b'ērīt?*

Die generelle Interpretation der Formel lautet, dass der Exodusbund dadurch, dass er gebrochen wurde, aufhört zu existieren.<sup>294</sup> Dies dürfte angesichts des theologischen Vorstellungskreises, zu dem Jeremia 31 gehört, kaum zu begründen sein. Sollten die Überlegungen Dohmens und Lohfinks zutreffen, dann gehörte zu diesem Erwartungshorizont die Stiftung eines Neuen Bundes als einer neuerlichen Bestätigung. Auch die anderen Bundes-Texte im Jeremiabuch und der mit Dtn 30 und Ez 36 gemeinsame Vorstellungskreis machen deutlich, dass Gott das Volk trotz seiner Untreue nicht aufgibt: Eine menschliche Übertretung des Bundes ist also generell möglich, aber die Weiterexistenz des Bundes als Selbstverpflichtung JHWHs ist damit keineswegs in Frage gestellt.<sup>295</sup> In diesem Sinne kann man die Formulierung *hfr b'ērīt* mit Norbert Lohfink als eine Aussage interpretieren, die analog etwa zur Wendung *eine Ehe brechen* zu

<sup>292</sup> Vgl. dazu die Überlegungen von Groß, Bund (1996a), 267ff., der aber trotz der beobachteten Analogien die isolierte Stellung des Motivs des „Neuen Bundes“ behauptet. Vgl. ebd. Vgl. zu den Bezügen außerdem Levin, Verheißung, 61ff. 197ff., der die Texte literarkritisch der Vor- und Nachgeschichte der Bundesverheißung zuordnet.

<sup>293</sup> Dass die Vorstellung eines Neuen Bundes nicht völlig losgelöst von anderen inhaltlich analogen Aussagereihen zu sehen ist, versucht auch Christoph Dohmen zu zeigen. Ausgehend von einer kritischen Betrachtung der Sinaiperikope erkennt er in deren nachpriesterlicher Spätbearbeitung, die in Ex 19,3-8 und Ex 34,10 greifbar wird, eine Berit-Konzeption, die sehr nahe an Jer 31 liege. „Beide Male geht es aber um den einen und einzigen Bund, der am Sinai neu umschrieben, in Jer 31 als neuer bezeichnet wird.“ Dohmen, Sinaibund (1993), 78. Vgl. auch Perlitt, Bundestheologie, 180. Vgl. zur Datierung des Stücks auch schon Lohfink, Bundestheologie (1973), 355. Wenngleich abzuwarten bleibt, ob sich die von ihm vorgetragenen literarkritischen Überlegungen durchzusetzen vermögen, überzeugt sein Nachweis von inhaltlichen Parallelen zu Jer 31. Grundlage beider ist eine Gnaden-theologie, wie sie etwa auch in Dtn 4,29-31 greifbar wird. Vgl. Dohmen, Sinaibund (1993), 78f. Der jeweils beschriebene Bund erscheint als eine aktualisierende Neuinterpretation des vorangegangenen Bundes mit den Vätern. Allein die Rede von einem Neuen Bund erscheint im Kontext des Sinai-Geschehens nicht als möglich, „... aber der Sache nach ist sie anwesend; insofern sogar die letzte Bearbeitungsphase der Sinaiperikope nochmals eine neue Bundesvorstellung, also keinen neuen (anderen) und keinen erneuerten Bund, einträgt. ... JHWHs bleibendes Heilshandeln bestimmt die bleibende *b'ērīt*, die inhaltlich zwar neu gefüllt werden kann, aber von Ex 34,10 her ist der Sinaibund als neuer Bund immer zuerst und vor allem ein »Exodus-Bund«.“ Dohmen, Sinaibund (1993), 81. Vgl. die kritischen Bemerkungen Groß, Bund (1996a), 268, sowie ders., Zukunft (1998), 133. Daneben verweist Lohfink noch auf Dtn 30 als inhaltliche Parallele zu Jeremia 31, die zwar nicht auf literarischer Abhängigkeit beruhe, aber auf einen „gemeinsamen theologischen Erwartungshorizont“ schließen lasse. Vgl. Lohfink, Deuteronomium (1998a), 116, mit Zitat Vanoni. Vor allem in Dtn 30,4-6 (vgl. auch Dtn 30,14) werde eine Tradition sichtbar, die neben Jer 31 auch Ez 36,24-27 bestimmt. Vgl. Bright, Exercise, 195, sowie Sarason, Interpretation, 110f. Vgl. zu Ez 36,24-28 weiterhin auch Neef, Aspekte, 16f.

<sup>294</sup> Vgl. etwa Groß, Bund (1996a), 262; ders., Bund (1996b), 52: „Die andere Berit wird hier nicht alt genannt; sie ist auch nicht alt, sondern sie existiert nicht mehr, denn sie wurde gebrochen.“

<sup>295</sup> Vgl. ähnlich jedoch mit anderen Argumenten Schenker, Bund (1993), 111. Er geht davon aus, dass durch den Bundesbruch des Volkes dennoch deren verpflichtender Teil, die Tora in Kraft bleibt und von Gott wieder neu in Kraft gesetzt wird. Gott bleibt zudem seiner Verpflichtung treu und hat Israel nicht verworfen.

verstehen ist. Die Ehe ist mit einem Ehebruch noch nicht annulliert, sondern existiert vielmehr trotz der Untreue eines Partners weiter.<sup>296</sup>

### *Neuer Bund oder erneuerter Bund?*

Am ausführlichsten hat Walter Groß die Auffassung begründet, dass die Formel *b<sup>e</sup>rīt chadaš* die radikale Neuheit und Diskontinuität anzeigt.<sup>297</sup> Zur Begründung seiner Position verweist er neben der Struktur des Textes auch auf das völlige Fehlen von Parallelen innerhalb der biblischen Literatur hin.<sup>298</sup> Die vorgebrachten Argumente können angesichts der vorgetragenen Überlegungen freilich kaum überzeugen. Der Text wird, wie wir gesehen haben, weder von einem durchgehenden Gegensatz strukturiert, noch ist er völlig analogielos. Da schließlich auch die Formel *hfr b<sup>e</sup>rīt* nicht auf ein absolutes Ende der Bundesbeziehung hinweist, legt sich die Übertragung des Ausdrucks mit „erneuerter Bund“ nahe.<sup>299</sup> Dessen Ziel ist die Restitution des mithilfe der so genannten Bundesformel umschriebenen Verhältnisses von Gott und Volk (V.33f-g), das durch ein erneutes Stiftungshandeln Gottes ermöglicht wird.<sup>300</sup> „Der neue Bund ist der alte, aber der gegen den Bruch gefehte Bund.“<sup>301</sup> Der Text ist damit nicht durch einen radikalen Bruch gezeichnet, der alles Vorangegangene hinter sich lässt, sondern durch eine *eschatologisch-utopische Erneuerung*.<sup>302</sup> Denn die Wiederherstellung des Gottesverhältnisses wird nicht durch einen Akt der menschlichen Umkehr ermöglicht, sondern, wie den Abschnitten C und D zu entnehmen ist, durch die Einschreibung der Tora in das Herz des Volkes und die Sünden-

---

<sup>296</sup> Vgl. zur Sache Lohfink, Kinder (1998c), 33. Gleiches gilt übrigens auch für einen Vertrag, trotz Vertragsbruch steht dieser weiterhin in Geltung und bleibt einklagbar. Vgl. aber die frühere Position in ders., Der niemals gekündigte Bund, 63.

<sup>297</sup> Vgl. Groß, Bund (1996a), 262: „Formulierung, Gedankengang und Sinn von Jer 31,31-34 entspricht daher nur die Übersetzung *neuer* Bund. Der davon abgehobene Exodusbund ist nicht »alt«, sondern er existiert nicht mehr, denn er wurde gebrochen.“ Vgl. auch Adeyemi, Covenant, 201. Otte, Begriff, 134.

<sup>298</sup> Vgl. Groß, Bund (1996b), 61. Siehe zur Erhebung der Struktur Seite 57, Anm. 290.

<sup>299</sup> Vgl. Lohfink, Bund (1989), 59, der von einem einzigen Bund ausgeht. Vgl. zur weiteren Begründung a.a.O., 59ff. Vgl. auch Levin, Verheißung, 138ff., der von der Wortbedeutung *chadaš*= unverbraucht ausgeht. Vgl. die Belege a.a.O., 140.

<sup>300</sup> Diese Verhältnisbestimmung bildet die Zentralaussage des in der Strukturanalyse herausgearbeiteten Abschnitts C. In Abschnitt A bildet ganz analog die Ansage des Herr-Seins JHWHs (V.32g) das Gegenstück zur Verheißung des Neuen Bundes in V.31c. Vgl. Lohfink, Kinder (1998c), 41. Vgl. auch a.a.O., 34f. Lohfink schlägt dort die Übertragung „erneuter Bund“ vor.

<sup>301</sup> Schenker, Bund (1993), 112. Vgl. auch ders., Bund (2006), 35. Schenker hat seine Sicht der Dinge zuletzt dahingehend präzisiert, dass allein die Version der Hebräischen Bibel diese Aussageabsicht formuliere. Sie korrigiere damit die von ihm als älter eingeschätzte LXX-Fassung in zwei entscheidenden Punkten: „[S]ie sagt nicht mehr, Gott habe aufgehört, sich um sein Volk zu kümmern, nachdem dieses den eben erst geschlossenen Bund gebrochen hatte, und sie kennt anstatt neuer Weisungen für den verheißenen Bund nur eine einzige Tora, die Israel und Juda schon beim ersten Bund gegeben worden war und im verheißenen Bund dieselbe bleiben wird.“ A.a.O., 95. Vgl. zur Begründung, a.a.O., 59ff. Vgl. ähnlich Levin, Verheißung, 69ff. Das frühe Christentum beziehe sich mit seiner Betonung der Neuheit des Neuen Bundes wahrscheinlich auf die ältere LXX-Version. Vgl. Schenker, Bund (1993), 88. Weil aber für Israel auch nach der Fassung der Septuaginta eine sichere Anwartschaft auf den Neuen Bund bestehe, sei jegliche Substitution Israels ausgeschlossen. Vgl. a.a.O., 92f. Ferner zeige etwa Röm 9,3-4, dass auch die spätere Version des masoretischen Textes im Neuen Testament aufgegriffen worden sei. Vgl. a.a.O., 89f. Demnach können beide Versionen aus christlicher Perspektive Geltung beanspruchen. Vgl. a.a.O., 95. Allerdings ist kritisch zu fragen, welche theologische Relevanz dieser Verdoppelung des alttestamentlichen Kanon zukommen soll. Ausgehend von den Überlegungen zur Kanondebatte in den folgenden Kapiteln ist im Kontext einer Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog trotz der Aufnahme der Septuaginta in den neutestamentlichen Zitaten von einem theologischen Vorrang der Hebräischen Bibel auszugehen. Siehe die Argumentation Seite 105ff.

<sup>302</sup> Gegen Neef, Aspekte, 15, Anm. 54, und Groß, Zukunft (1998), 149.152 u.ö. Vgl. ähnlich Welten, Bogen, 107f.110.

vergebung erreicht.<sup>303</sup> Mit seiner eschatologisch-utopischen Ausrichtung eröffnet der Text freilich Interpretationsräume, die innerhalb der frühjüdischen und urchristlichen Fortschreibung abgeschritten wurden. Auf Letztere ist nun einzugehen.

#### 4.2.2 *Der Neue Bund in den neutestamentlichen Schriften*

Grundsätzlich lassen sich drei Aussagereihen unterscheiden, die auf je verschiedene Weise Aspekte des Textes Jer 31,31-34 aufnehmen. Neben Aussagen, die das *Aufhören der Tora-Lehre* in den Mittelpunkt stellen (Joh 6,45; Röm 2,15 und Mt 23,8), wird Jer 31,31-34 vor allem in der *Herrenmahlstradition* aufgegriffen (I Kor 11,25; Lk 22,20). Die paulinische und noch deutlicher die lukanische Version deuten den Tod Jesu als neuen Bundesschluss, dessen Ziel die Sündenvergebung ist. Hier wird eine christologisch-eschatologische Perspektive eingenommen. Mit der Betonung der eschatologischen Erneuerung des Bundes bietet die Herrenmahlstradition eine legitime Fortschreibung der Tradition in Jer 31.<sup>304</sup> Dass insbesondere Paulus dabei aber nicht an einen völlig neuen, von Israel losgelösten Bund denkt, macht *Röm 11,27* deutlich. Paulus zitiert Jer 31,33a.b.34f, ohne den Begriff „Neuer Bund“ zu verwenden. Die Tradition der eschatologischen Sündenvergebung, die Paulus an dieser Stelle aus dem Buch Jeremia entnimmt und fort schreibt, wird jedoch in den Zusammenhang der endzeitlichen Errettung ganz Israels gerückt, die den Gedankengang Röm 11,25ff. bestimmt. Damit bleibt der Bund offensichtlich eine Prerogative Israels, wie vor allem an Röm 11,29 und an Röm 9,4 deutlich wird.<sup>305</sup>

Die dritte neutestamentliche Aussagereihe bietet eine *typologische Gegenüberstellung* des Alten und des Neuen Bundes. Diese Aussagen sind nicht allein wirkungsgeschichtlich bedeutsam, insofern sie die Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament begründet haben, sondern sind auch für die Fragestellung des Verhältnisses von Kirche und Israel von besonderem Belang: Es ist der Frage nachzugehen, ob der „Neue“ Bund allein ein erneuerter Bund ist oder nicht vielmehr eine neue ontologische Qualität gegenüber dem Sinaibund aufweist.

#### *Hebr 8,6-13*

Auf eine Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund scheint jedenfalls *Hebr 8,6-13* hinzu deuten. Jesus wird hier als Mittler eines besseren Bundes (8,6, vgl. auch Hebr 7,22), des Neuen Bundes durch sein Blut (vgl. Hebr 9,15. 12,24), vorgestellt, der den veralteten und überlebten Bund ersetzt. Letzterer ist dem Ende nahe.<sup>306</sup> Man kann in dem Text eine Fortentwicklung der Herrenmahlstradition sehen, insofern die Perikope durch die Elemente Blut, Bund und Sündenvergebung konstituiert wird.<sup>307</sup> Die Rede vom Bund wird vom Verfasser des Hebräerbriefes in

---

<sup>303</sup> Damit reagiert der Text auf Jer 5,20-25, wie Weippert, Wort, 344.347, überzeugend aufgezeigt hat. Vgl. weiterhin Neef, Aspekte, 16; Welten, Bogen, 110; von Rad, Theologie Bd. 2 (1987b), 220ff. Vgl. schließlich die Zusammenfassung bei Welten, Bogen, 112, die m.E. jedoch die Singularität des Textes auch innerhalb der anschließenden Rezeptionsgeschichte (vgl. a.a.O., 111) zu stark hervorhebt: „Es geht in diesem singulären, schriftauslegenden Text, der die deuteronomistische Bundestheologie voraussetzt, der sich insbesondere an deren jeremianische Ausprägung anschließt und sie auf die Spitze treibt, darum, den einen und einzigen Bund Gottes mit einem neuen, durch Sündenvergebung neu gewordenen Menschen auszusagen.“

<sup>304</sup> Vgl. Schrage, Korinther, 39. Vgl. ferner Christen und Juden III, 41; Eckert, Bundesstiftungen, 139, und Merklein, Bund, 292.

<sup>305</sup> Vgl. Mußner, Bund, 168.

<sup>306</sup> Insbesondere die Rahmenverse 7 und 13 scheinen die Funktion des Argumentationsgangs aufzuzeigen. Vgl. Frey, Hebräerbrief, 278, und Schunack, Hebräerbrief, 111.

<sup>307</sup> Vgl. Hegermann, Bund, 723. Vgl. auch Frey, Hebräerbrief, 296.

den kultischen Zusammenhang des einmaligen Opfers Christi gestellt.<sup>308</sup> Dabei ist der Text durch ein soteriologisches Interesse gekennzeichnet. Die Gegenüberstellung der beiden Bundeschlüsse dient also keinem Selbstzweck, sondern will die Einzigartigkeit des Werkes Christi in ihrer Bedeutung für die Gemeinde erweisen und ist mithin weniger eine theologisch-ekklesiologische Tiefenreflexion über das Verhältnis des ersten und des besseren Bundes als vielmehr eine existentielle Glaubensinterpretation.<sup>309</sup> Diese ist in ein typologisches Verständnis von Welt und Überwelt eingebettet.<sup>310</sup> Michael Theobald dürfte zustimmen sein, wenn er feststellt: „Nicht das heilsgeschichtliche Interesse an einer generellen Zuordnung zweier »Bundesgeschichten« bestimmt sein Sprachspiel, sondern die im Dienst der Paraklese stehende soteriologische Frage nach dem *Wirklichkeitsgehalt* der definitiven Heilssetzung Gottes im Kreuzestod Jesu; diese versucht Hebr als für seine Adressaten in ihrer Glaubenskrise *verlässliche* Wirklichkeit dadurch zu profilieren, daß er sie mit der priesterlich-kultischen Ordnung des Sinaibundes als ihrer *schattenhaften Vorausdarstellung* kontrastiert.“<sup>311</sup> Dabei ist jedoch festzuhalten, dass die Argumentation in Hebr 8 nur trifft, weil sie auf den bleibenden Heilssetzungen des Alten Testaments fußt. Ohne diese Basis würde die typologische Argumentation ins Leere laufen.<sup>312</sup>

## *II Kor 3,6.14*

Im zweiten Korintherbrief ist an zwei Stellen vom Bund die Rede, nämlich in *II Kor 3,6. und 3,14*. Paulus versteht sich in dem durch eine hochpolemische Situation aufgeladenen Argumentationsgang als Diener des Neuen Bundes, der nicht durch den Buchstaben, sondern durch den Geist bestimmt ist (V.6). Die Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe nimmt dabei möglicherweise neben dem Begriff „Neuer Bund“ auch Motive aus Jer 31,33d.e.34a-c auf.<sup>313</sup> Die Exegese hat den Text in der Regel dahingehend verstanden, dass er in besonderer Weise die

<sup>308</sup> Vgl. Theobald, Bünde, 323; Gräßer, Hebräer, 235.

<sup>309</sup> Vgl. die ausgewogenen Überlegungen bei Frey, Hebräerbrief, 298ff., der in dem Brief eine „christologische Hermeneutik“ verwirklicht sieht: „Der Rekurs auf die Schrift erfolgt zur Selbstvergewisserung der christlichen Gemeinde, nicht im Rahmen einer nach »außen« orientierten Argumentation.“ A.a.O., 304. Vgl. aber die völlig andere Funktionsbestimmung Gräßer, Hebräer, 99: „Gegenüber Jeremia ist die Zitatabsicht eine andere. Dort geht es um Trost, hier um Kritik. Der Hebr will aus der Schrift begründen, daß der obsolet gewordene erste Bund nach Gottes Willen sein verdientes Ende gefunden hat.“

<sup>310</sup> Vgl. Theobald, Bünde, 318: „... die eigene theologische Leistung des Autors besteht darin, die Vorstellung vom »neuen Bund« als dem »besseren« (8, 6), höherstehenden im Rahmen seiner mittelplatonisch beeinflussten Welt-sicht mit ihrer ontologischen Qualifizierung zweier Bereiche, des irdischen und des himmlischen, im Blick auf seine Adressaten neu durchbuchstabiert zu haben.“

<sup>311</sup> A.a.O., 313f.

<sup>312</sup> Vgl. a.a.O., 323, sowie ähnlich Christen und Juden III, 36f. Vgl. auch die überzeugenden Überlegungen von Frey, Hebräerbrief, 298: „Zwischen den beiden, einander gegenübergestellten διαθήκαι besteht eine Beziehung der *Entsprechung*, der *Überbietung*, und der *Andersartigkeit*.“ Frey benennt weiterhin auch Elemente der Kontinuität: „Hebr lehrt zwar die Ablösung der alten, irdischen Heilsordnung durch die neue, himmlische Christus-διαθήκη, aber keinesfalls die Ablösung des alten Gottesvolkes.“ A.a.O., 305. Vgl. anders Gräßer, Hebräer, 103: „Der zweite Bund ist nicht die restitutio des ersten, sondern seine substitutio.“ Vgl. auch a.a.O., 100.104 u.ö. Zwar gibt Gräßer zu, dass man auch die Dialektik nicht außer Betracht lassen dürfe (vgl. a.a.O., 107), doch wird der Alte Bund von Gräßer durchweg historisiert und die Dialektik dadurch sogleich wieder eingezogen: „Auch der erste Bund *war* göttliche Setzung“ A.a.O., 106, Hervorhebung V.J. Vgl. auch a.a.O., 107. Zudem scheint ein anderes Verständnis von Dialektik zugrunde zu liegen. Gräßer geht es weniger um zwei aufeinander bezogene Kräfte, die unauflöslich verbunden sind, als vielmehr um ein Überbietungs- und Aufhebungsverhältnis. Vgl. a.a.O., 237, mit Zitat Käsemann: „»Das Verhältnis der neuen Diatheke zur alten ist also nicht einfach polemisch, soweit es sich dabei um die Frage des Zeremonialgesetzes handelt. Es ist vielmehr dialektisch, da die alte Diatheke zugleich aufgehoben und doch wiederum überboten wird ...«.“

<sup>313</sup> Vgl. Merklein Bund, 295f.; Sass, Bund, 225.

Neuheit des Neuen Bundes betont.<sup>314</sup> Jost Eckert etwa hebt den enthusiastischen Charakter des Textes hervor und argumentiert, dass der paulinische Gedankengang wie schon der Text Jer 31 auf einer antithetischen Gegenüberstellung beruht – eine Position, der, bezogen auf den alttestamentlichen Text, freilich nicht zuzustimmen ist.<sup>315</sup> Zudem greift diese Sicht der Dinge zu kurz. Denn sie berücksichtigt den unmittelbaren Kontext und die sich daraus ergebende Funktion der Bundesaussagen nicht und erfasst den paulinischen Argumentationsgang nur unvollständig. Denn *erstens* wird man den Text hermeneutisch als Teil eines polemischen Zusammenhangs begreifen müssen, der von II Kor 2,14-4,6 reicht.<sup>316</sup> Die Berufung des Paulus auf den Dienst des Neuen Bundes hat hier die Funktion, das Apostolat des Paulus gegen Angriffe aus der korinthischen Gemeinde bzw. aus ihrem Umfeld zu verteidigen.<sup>317</sup> Man wird dem Text also nicht gerecht, wenn man ihn aus seinem polemischen Kontext herauslöst und seine Aussageabsicht zu einer generellen Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund verkürzt.<sup>318</sup> *Zweitens* findet sich eine antithetische Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund, zumindest was II Kor 3,1-11 betrifft, nicht durchgängig.<sup>319</sup> Zwar deutet insbesondere das Paar „Geist und Buchstabe“ in Vers 6 auf eine Antithese hin, die durch die Gegenüberstellung von Tod und Leben noch zusätzlich verstärkt wird, doch die anschließende paulinische Argumentation fasst das Paar wohl auch als eine Dialektik auf. Der Qal-wachomer-Schluss (Schluss a minore ad maius) der Verse 8f. würde ansonsten kaum sein Argumentationsziel erreichen. Schon dem Dienst des Mose wohnt *δόξα* inne (vgl. V.7.9), sonst könnte er den paulinischen Dienst nicht begründen.<sup>320</sup> Der Dienst des Neuen Bundes wird also auf der Grundlage des vorangegangenen Dienstes des Alten Bundes expliziert, wie er durch Mose inkorporiert wurde. Der zweite Teil des Textes (V.12-18) und insbesondere Vers 14ff. bieten nun eine pneumatologisch-christologische Hermeneutik. Als Bezugstext wird neben Ex 34 durch die Bundeterminologie und das Stichwort des Herzens in Vers 15 (vgl. auch V.3) auch Jer 31 (vgl. Jer 31,33d) eingespielt. Die Erkenntnis Gottes, wie sie

<sup>314</sup> Vgl. Eckert, Bundesstiftungen, 142. Gräßer etwa spricht von einer „scharfen Zäsur“. Vgl. Gräßer, Korinther, 135; vgl. analog a.a.O., 138: „Diastase“ bzw. „radikale Antithetik“ Vgl. a.a.O., 144. Gräßer geht davon aus, dass der Alte Bund „von Anfang an untauglich“ war. Vgl. a.a.O., 139. Vgl. ähnlich Adeyemi, Covenant, 204, und Gräbe, Bund, 202ff. Gräbe sieht jedoch in der Treue Gottes ein Element der Kontinuität. Vgl. a.a.O., 204.

<sup>315</sup> Vgl. Eckert, Bundesstiftungen, 154: „Außerhalb seiner Verwendung in der Abendmahlstradition 1 Kor 11,25 erscheint der Begriff in der Bezeichnung »neuer Bund« im Gegensatz zum »alten Bund« in 2 Kor 3,6.14.“ Mit dieser These steht er für weite Teile der Paulusforschung. Vgl. etwa Bornkamm, Paulus, 149f.; Sass, Bund, 226.

<sup>316</sup> Vgl. von der Osten-Sacken, Decke (1989), 91.95.

<sup>317</sup> Vgl. etwa M. Vogel, Heil, 351: „So stehen etwa die Bundesaussagen von 2. Kor 3 ... nicht zufällig im Zusammenhang der paulinischen Verteidigung seines Apostolats: auch in 2. Kor 3 hat der Bundesgedanke die Funktion, exklusive religiöse Autorität gegenüber konkurrierenden Ansprüchen theologisch namhaft zu machen.“

<sup>318</sup> So verfährt aber etwa Gräßer in seinem Kommentar zum II Kor. In seinen Schlussüberlegungen stellt er sich der Frage, inwieweit der Text II Kor 3 antijüdisch sei. Zwar hält er m.E. richtig fest, dass der Text aufgrund seiner innerjüdischen Perspektive kaum antijüdisch sein könne. Doch wenn er schließlich behauptet: „2 Kor 3 hält mit der gesamten paulinischen Theologie fest, dass Christologie und Soteriologie die grundsätzlichen Unterschiede zur jüdischen Glaubensweise markieren.“ (vgl. a.a.O., 145f.), dann wird die paulinische Theologie unter der Hand dennoch zu einer den Kontext sprengenden Grundsatzbehauptung über das gegenwärtige Judentum. Die darin liegende Polemik wird umso deutlicher, wenn die paulinische Positionsbestimmung abschließend von ihm noch mit der Wahrheitsfrage verknüpft wird.

<sup>319</sup> Vgl. ähnlich Lohfink, Bund (1989), 48ff.

<sup>320</sup> Vgl. von der Osten-Sacken, Decke (1989), 102. Vgl. auch ähnlich Merklein, Bund, 297: „Paulus wählte ja gerade den Text von Ex 34 wegen der »Herrlichkeit« des Mose ... Sie gab ihm die Möglichkeit zur Denkfigur der Typologie, die es ihm gestattete, das Überschwengliche des neuen Dienstes am Typus des alten Dienstes zu verdeutlichen.“ Vgl. dagegen das auf Vers 10 bezogene Urteil Gräbers, Korinther, 135: „[Es] kann von einer Doxa beim Gesetzesdienst des alten Bundes überhaupt nicht die Rede sein. Denn gegenüber der überschwänglichen Herrlichkeit des neuen Bundes verblasst sie zu einem Nichts.“ Vgl. zum rabbinischen Hintergrund des Schlusses Strack/ Stemberger, Einleitung, 28.

in Jer 31,34a-c verheißend wird, ist Paulus zufolge nur in Christus denkbar. II Kor 3 endet geradezu enthusiastisch mit der Feststellung, dass nun die Erkenntnis der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  κυρίου verwirklicht und die mangelnde Erkenntnis überwunden ist (vgl. auch das Verstockungsmotiv in V.14). In Christus erfüllen sich damit die an den Neuen Bund geknüpften Verheißungen.<sup>321</sup> Insbesondere Vers 17f. macht deutlich, dass es Paulus um die Betonung der christlichen Freiheit geht, die seinen Dienst begründet (vgl. II Kor 4,1ff.). Die Hervorhebung von Geist und Freiheit sind also nicht Selbstzweck, sie werden von Paulus in die Legitimation seines Aposteldienstes einbezogen. *Drittens* wird man berücksichtigen müssen, dass Paulus die Tradition aus Ex 34 in paradoxer Weise weiterführt: Denn schon der Text in seinem kanonischen Kontext berichtet von einer Bundeserneuerung. Paulus nimmt die in Ex 34 vorliegende Argumentation auf, wendet sie jedoch zugleich auf sie selbst an und überbietet sie damit.<sup>322</sup> Obwohl die midraschische Auslegungsvariante, die Paulus bietet, den Text gegen seine Aussageabsicht in Anspruch nimmt, bedient sie sich seiner Argumentationsstruktur: Paulus geht also mit Ex 34 über Ex 34 hinaus.

### *Gal 4,21-28*

Auch der zweite bundestheologische Text *Gal 4,21-28* ist auf den ersten Blick von einer sich ausschließenden Gegenüberstellung gekennzeichnet: Der Bundesschluss am Sinai, der Knechtschaft hervorbringt, wird mit dem Bundesschluss der Freiheit und der Verheißung kontrastiert. Doch ist die nahe liegende Assoziation, dass der Alte Sinai-Bund dem „Neuen Bund“ in Christus entgegen gesetzt wird, exegetisch kaum zu begründen. Zunächst einmal fehlt die Terminologie „Neuer Bund“, allein von zwei Bundesschlüssen ist die Rede (vgl. V.24). Weiterhin ist auffällig, dass der Bund der Freiheit in Vers 28 mit Abraham und damit mit Gen 15 in Verbindung gebracht wird. Der Bund der Freiheit wäre dann der Verheißungsbund aus Gen 15.<sup>323</sup> Eine ähnliche Argumentationsstruktur weist im Übrigen auch Gal 3,16f. auf, wo der Verheißung gegenüber dem Gesetz der Vorzug erteilt wird. Sachlich wird dort der Verheißungsbund der priesterlichen Konzeption dem Sinaibund der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition gegenübergestellt.<sup>324</sup> Paulus greift mit der Gegenüberstellung von Knechtschaft und Freiheit in Gal 4 also eine torakritische Bundestheologie auf, die in der Schrift selbst vorgegeben ist.<sup>325</sup>

*Zusammenfassend* ist festzuhalten: Die paulinischen Aussagereihen haben gemeinsam mit der Bundestheologie des Hebräerbriefes die spätere Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund, von Altem und Neuem Testament (vgl. Justin, Dial 11,2-4) bzw. die Substitution Israels, wie sie

<sup>321</sup> Vgl. Merklein, Bund, 297: „Was Israel aus paulinischer Perspektive fehlt, ist die christologische Hermeneutik, die es ihm erlaubt, in Christus die Bundeszusage Gottes verwirklicht zu sehen.“ Vgl. auch das Resümee von der Osten-Sackens, Decke (1989), 104f., freilich mit einer anderen Akzentsetzung, was die Argumentation des ersten Teils betrifft: „Im ersten Teil (V.7-11) dominierten Aussagen, die die Überbietung des Alten durch das Neue, ja die einander ausschließende Gegensätzlichkeit beider betont. Im zweiten Teil (V.12-18) hingegen tritt an die Stelle von Überbietung des alten Bundes und Absage an ihn seine christologische sowie pneumatologische Erschließung. Dort, wo die heiligen Schriften als Zeugen von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi gelesen und gehört werden, werden sie zum Wort des lebendigmachenden Geistes und verlieren ihren Charakter als tötender Buchstabe – so lässt sich die paulinische Sicht zusammenfassen.“

<sup>322</sup> Vgl. Crüsemann, Bund (2000), 49: „Bereits in dieser Vorlage aber geht es um zwei Bundsetzungen, eine alte, die den Tod bewirkt, und eine neue, die den Glanz direkter Gottesnähe trägt, und damit auch um zwei verschiedene Dienste des Mose. Nicht nur die negative Seite, sondern gerade auch die positive, also der neue Lebensschaffende Dienst des Paulus selbst, ist in der Schrift typologisch vorgegeben.“

<sup>323</sup> Vgl. auch Christen und Juden III, 32.

<sup>324</sup> Vgl. Merklein, Bund, 300, sowie Lohfink, Bund (1991a), 348.

<sup>325</sup> Vgl. Hagermann, Bund, 723, sowie Christen und Juden III, 32f.: „Letztlich handelt es sich also um zwei Aspekte jenes Bundes, den Gott mit *Israel* – repräsentiert durch dessen Stammvater Abraham – geschlossen hat.“

etwa in Barn 14,1-4 greifbar wird, ermöglicht.<sup>326</sup> Es bleibt jedoch zu berücksichtigen, dass alle Texte in hochpolemischen Situationen entstanden sind. Paulus wie der Hebräerbrief greifen aus diesem Grund zu Gegenüberstellungen, die das theologische Niveau der Reflexion über das Verhältnis von Kirche und Israel, wie sie sich etwa im Römerbrief findet, nicht erreichen.<sup>327</sup> Berücksichtigt man weiterhin die kritischen Reflexionen bezüglich der Argumentationsstruktur, so wird deutlich, dass die neutestamentlichen Texte die Entgegensetzung keineswegs festschreiben, sondern auf einer dialektischen Beziehung von Altem und Neuem Bund basieren. Alter wie Neuer Bund werden als Heilssetzungen Gottes verstanden.<sup>328</sup> Die eschatologisch-christologische Neuheit des „Neuen“ Bundes ist demnach nicht mit einer vollkommenen Beziehungslosigkeit oder radikalen Antithese gegenüber dem Alten Bund zu verwechseln. Dieser ist und bleibt vielmehr ein Vorrecht Israels, wie Röm 9-11 zeigt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Annahme eines erneuerten Bundes angemessen. Im Verhältnis von Kirche und Israel kann es daher allenfalls zu einer christologischen Inanspruchnahme der Bundestheologie kommen. Eine ekklesiologische Interpretation scheint vor diesem Hintergrund ausgeschlossen. „Es fehlen alle Anzeichen dafür, dass es eine einheitliche frühchristliche Theologie des Bundes gegeben hätte, in deren Rahmen dem Begriff »Bund« eine zentrale Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Gemeinschaft der Jesusgläubigen und dem Volk Israel zugefallen wäre.“<sup>329</sup>

#### 4.3 Konsequenzen für eine Bundestheologie im christlich-jüdischen Gespräch

Die Interpretation des Textes Jer 31,31-34 hat auf dessen eschatologisch-utopischen Charakter aufmerksam gemacht. Die frühchristliche Fortschreibung hat hieran angeknüpft und den Text christologisch-eschatologisch interpretiert, um so der Besonderheit des Christus-Geschehens Ausdruck zu verleihen.<sup>330</sup> Die Konsequenzen dieser Auffassung sind nun in drei Richtungen zu entfalten.

<sup>326</sup> Das bedeutet eben nicht, dass diese Motive dort begegnen. Vgl., bezogen auf den Hebräerbrief, noch einmal Frey, Hebräerbrief, 305f.

<sup>327</sup> Vgl. Frey, Hebräerbrief, 297. Vgl. auch Merklein, Bund, 307: „Tatsächlich dürfte die Perspektive von Röm 9-11 das Hilfreichste sein, was im Neuen Testament zum jüdisch-christlichen Dialog steht. Hält man sich vor Augen, daß Paulus nur hier das Verhältnis Israel-Kirche reflektiert, während die übrigen Bundesstellen der innerchristlichen Polemik (Gal 3; 4) bzw. der ekklesiologischen oder apostolischen Binnensicht (1 Kor 11; 2 Kor 3) entstammen, dann wird man Röm 9-11 nicht als alters- oder entwicklungsbedingte Ausnahmeäußerung betrachten dürfen.“ Vgl. ferner W. Kraus, Perspektiven, 169, und Vetter, Bedeutung, 68, der einen behutsamen Umgang mit den neutestamentlichen Traditionen fordert.

<sup>328</sup> „Im Blick auf die große Mehrzahl der neutestamentlichen Bundesaussagen lässt sich jedoch übergreifend feststellen: Auch sie setzen mehrere frühere Bundsetzungen Gottes mit seinem Volk voraus; sie halten deren bleibende Gültigkeit fest, und sie verstehen das Heilsgeschehen in Christus in positiver Kontinuität zu diesen Bundsetzungen.“ Christen und Juden III, 29. Vgl. auch Gräbe, Bund, 121 und anders Sass, Bund, 233. Wie Schenker zudem überzeugend zeigen kann, basiert auch die Septuaginta-Fassung, auf die die neutestamentlichen Schriften zurückgriffen, auf der Treuezusage Gottes (vgl. Schenker, Bund (1993), 62f.), welche den Neuen Bund als sichere Anwartschaft für Israel zusagt. Vgl. a.a.O., 92f.

<sup>329</sup> Christen und Juden III, 28f. Vgl. auch Lichtenberger/ Stegemann, Theologie, 143: „Das Stichwort »Bund« kennzeichnet niemals die Gemeinde oder eine Gruppe in ihr.“ Vgl. weiterhin auch Ahlers, Bund, 162, Crüsemann, Bund (2000), 59: „Bund ist somit im Neuen Testament keine ekklesiologische, sondern eine christologische Kategorie.“ Vgl. auch Groß/ Theobald, Bund, 258

<sup>330</sup> Sowohl die rabbinische wie die frühchristliche Tradition mit ihren unterschiedlichen Nebenzweigen müssen im Zusammenhang der vorgelegten Interpretation von Jer 31 als Fortschreibungen eingestuft werden, die die religiösen Grundaxiome der jeweiligen Tradition deutlich hervortreten lassen. Vgl. Sarason, Interpretation, 111: „In light of this analysis, the early christological interpretation of our passage in Hebrews is, of course, tendentious. But we can appreciate how this tendentious interpretation was generated in light of the early Christians' religious experiences and the concerns which they brought to the text. ... On the other side, the late antique rabbinic interpretations of our passage, which stress the primacy of Torah study and its perfection in the messianic age, are no

Wenn der erneuerte Bund als eschatologisches Ereignis aufzufassen ist, dann kann er allenfalls indirekt eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dennoch begründet er eine bestimmte Sozialform, die mit der so genannten Bundesformel sachgemäß umschrieben wird: „Ich werde für sie Gott sein, und sie werden mir Volk sein.“ (Jer 31,33 u.ö.) Göttliche Treuezusage und menschliche Antwort bilden darin eine Einheit, wobei die göttliche Initiative der menschlichen Antwort vorausgeht. Die Bundestheologie beruht damit auf der göttlichen Verheißung, deren Aussagekraft sich auf der Überzeugung gründet, dass Gott seine Verheißungen einlösen wird. Die Bundestheologie speist sich damit aus dem *Axiom der Treue Gottes*.<sup>331</sup> Zudem kann der Gedanke der Treue Gottes auch als Grundaxiom christlicher Theologie gelten. In Röm 9-11 greift Paulus gleich zweimal (Röm 9,6.11,29) auf alttestamentliche Traditionen zurück, denen zufolge die Zusagen Gottes ihn nicht reuen können (Ps 110,4; vgl. auch Num 4,23 sowie das Zitat Hebr 6,18), beide Male im Übrigen in unmittelbarer Nähe bundestheologischer Aussagen.<sup>332</sup>

Die Feststellung, dass die Bundestheologie auf dem Axiom der Treue Gottes aufruht, führt zu einem weiteren wichtigen Punkt: Die Verheißung eines erneuerten Bundes *gilt Israel*. Für den alttestamentlichen und den jüdischen Traditionsbereich bedarf dies keiner weiteren Begründung. Doch auch die Untersuchung der neutestamentlichen Fortschreibungen hat zeigen können, dass der Bund eine Prärogative Israels bleibt. Erst in der christologisch-eschatologischen Nachinterpretation wird dieser Bund zwischen Gott und Israel nun auch für die Völker wirksam. Doch die Geltung des Alten Bundes bleibt davon unberührt. Löste der Anspruch eschatologischer Erfüllung, der im frühen Christentum laut wird, den Alten Bund auf (dieser Bund ist zerbrochen) und ersetzte ihn durch einen neuen Geltungsbereich (die Kirche), so würde er sich in unlösbare theologische Widersprüche verwickeln. Denn auch die Verheißung des erneuerten Bundes beruht auf dem Grundaxiom der göttlichen Treue. Der Neue Bund muss vor diesem Hintergrund als Akt der Treue Gottes zu seiner Schöpfung verstanden werden, der die Geltung des Alten Bundes nicht in Frage stellt, sondern vielmehr bekräftigt.

Damit, und das ist der dritte Gedanke, ist nun für die systematisch-theologische Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel der so genannten ‘*Ein-Bund-Theorie*’ der Vorzug zu geben. Der Begriff geht auf eine innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs üblich gewordene Unterscheidung zurück. Dort werden verschiedene Modelle der Verhältnisbestimmung unter die Kategorien ‘*Ein-Bund-Theorien*’ und ‘*Zwei-Bünde-Theorien*’ gefasst.<sup>333</sup> Zwar ist an dieser Stelle nochmals

---

less tendentious.“ Sarason weist m.E. zu Recht darauf hin, dass diese Auslegungen nur *Interpretationen* sind, die allerdings die „basic values“ der beiden religiösen Traditionen verkörpern. Vgl. a.a.O., 112. Vgl. anders Wolff, Bund, 68f., der die neutestamentliche Interpretation in einer Linie zu Jer 31 sieht und daraus den Anspruch ableitet, das gegenwärtige Judentum von deren Gültigkeit zu überzeugen: „Könnte nicht auch die heutige Judentum uns näherkommen, wenn sie in Jeremias neuem Bund nicht nur den erneuerten alten, sondern den verheißenen neuartigen Bund der Hoffnung erkennen könnte?“ A.a.O., 69.

<sup>331</sup> Vgl. ähnlich Christen und Juden III, 46: „Der Begriff »Bund« verweist auf das Handeln Gottes, seine begleitende Treue, von der Juden und Christen gleichermaßen leben.“ Gegenüber anderen biblischen Traditionen, die eine Reue Gottes gegenüber dem Volk bzw. der Menschheit durchaus beinhalten können, erscheint das Bundeskonzept damit geradezu als ein Gegenentwurf. Vgl. etwa das theologische Fazit der Sintfluterzählung Gen 9,9-13.

<sup>332</sup> Vgl. zu diesen Traditionen auch Lohfink, Bund (1989), 87ff. Er weist vor allem auf die Bundestheologie der Priesterschrift hin. Vgl. insbesondere Dtn 4,30f. Christoph Dohmen hat ausgehend von einer knappen Analyse der Sinaiperikope vorgeschlagen, bezogen auf den Sabbat, von einem „bleibenden Bund“ zu sprechen. Vgl. Dohmen, Generationen (2006a).

<sup>333</sup> Vgl. den instruktiven Überblick bei Pawlikowski, Judentum, 391ff. Pawlikowski selbst favorisiert ein ‘Zwei-Bünde-Modell’ (vgl. a.a.O., 400), in dessen Mittelpunkt die Entwicklung einer Christologie steht, die sowohl die Inkarnationslehre anerkennt als auch der bleibenden Gültigkeit der jüdischen Offenbarung Raum gibt. Vgl. auch ders., Bund, 337. Vgl. ähnlich auch Ahlers, Bund, 165. Vgl. zu der Unterscheidung die skeptischen Bemerkungen Groß, der beide Konzepte zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel für ungeeignet hält. Vgl. Groß, Zukunft (1998), 184.187.



daran zu erinnern, dass die Bundestheologie nicht primär soziale Gruppen konstituiert, doch haben die Modelle heuristischen Wert, insofern sie die Unterschiede aufzeigen, die bei dem Versuch entstehen, die Einmaligkeit Christi mit der bleibenden Heilsbedeutung des Alten Bundes für das gegenwärtige Judentum zu vermitteln. Bei der Bewertung der Modelle stellt sich zunächst die Frage, inwieweit sie der Tatsache Rechnung tragen können, dass es sich bei der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum soziologisch um getrennte Religionsgemeinschaften handelt. Hier dürften die ‘Zwei-Bünde-Theorien’ deutlich im Vorteil sein,<sup>334</sup> doch greifen sie theologisch zu kurz. Bei eingehender Betrachtung zeigt sich nämlich, dass allein die ‘Ein-Bund-Theorien’ die grundlegende Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Offenbarung auch für das Christentum anerkennen können. Denn die Offenbarung in Christus eröffnet, wie wir gesehen haben, einen *erneuerten* Bund. Sobald eine von dem grundlegenden Bundesschluss im Alten Testament unabhängige Offenbarung geltend gemacht wird, droht die Gefahr, dass das Bewusstsein für die herausgearbeitete enge Verbindung verloren geht und das Christentum sich von seinen Wurzeln abkoppelt.<sup>335</sup> Zudem ist hier noch einmal an das Grundaxiom der Bundestheologie zu erinnern. Es scheint schlechterdings unmöglich, einen neuen, vom vorherigen Alten Bund unabhängigen Treueakt Gottes zu denken. Da die Bundestheologie immer eine exklusive Bindung konstituiert, wie aus der so genannten Bundesformel deutlich hervorgeht, ist davon auszugehen, dass ein neuer Akt die Bestätigung des alten enthalten muss. Im ‘Zwei-Bünde-Modell’ stünden zwei einander widersprechende Exklusivitätsansprüche unvermittelt gegenüber. Es ist die Stärke der so genannten ‘Ein-Bund-Theorie’, die Ansprüche eng miteinander zu verzahnen, das eschatologische Christus-Ereignis aus der gültigen Bundesstiftung des Alten Testaments abzuleiten und es positiv auf sie zu beziehen. Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die ‘Ein-Bund-Theorie’ vor der schwierigen Aufgabe steht, die Offenbarung in Christus theologisch zu erfassen.<sup>336</sup>

Vor diesem Hintergrund ist nun abschließend nach den *christologischen Konsequenzen* der vorgelegten Überlegungen zu fragen. Der christologische Entwurf muss das Grundaxiom der Treue Gottes zu Israel, welches die Voraussetzung seiner Treue auch gegenüber den Völkern bildet, mit dem christologisch-eschatologischen Anspruch der Offenbarung in Christus vermit-

---

<sup>334</sup> Diese sind vorrangig im nordamerikanischen Diskurs beheimatet, der maßgeblich von der Wahrnehmung des religiösen Pluralismus geprägt ist. Vgl. etwa Korn, *God*; Pawlikowski, *Bund*, 338f., und Greenberg, *Pluralism*, 433f. Dieser geht von einem „Bundespluralismus“ aus: Es gehöre zu Gottes Plan, den Bund, dessen Hauptinhalt die Teilnahme an der Vervollkommenheit der Welt (tikkun olam) sei (vgl. a.a.O., 426ff.), auf die Völker auszuweiten. Trotz des gemeinsamen Beginns seien Judentum und Christentum nun als unterschiedene Religionsgemeinschaften an der Aufgabe beteiligt. Vgl. auch Spillman, *Image*, 80: „I do not see how these two religious communities with such different beliefs, practices, and histories could be portrayed accurately as recipients of a single covenant.“ Vgl. ähnlich auch a.a.O., 82. Spillman geht von einer Theologie der gegenseitigen Anerkennung aus (vgl. a.a.O., 63ff.), dieser entspreche eine ‘Zwei-Bünde-Theorie’, nicht nur weil sie der Tatsache der Autonomie der jeweiligen religiösen Tradition Rechnung trage, sondern auch, weil sie Versuche der Vermischung abwende und zudem das jüdische Nein zur Offenbarung in Christus integrieren könne. Vgl. a.a.O., 82f. Vgl. zu Spillman noch die Antwort Eugene Fishers, der u.a. auf die paulinische Perspektive zur Verteidigung der ‘Ein-Bund-Theorie’ verweist. Vgl. Fisher, *Continuity*.

<sup>335</sup> Dies ist bei Schönemann, *Bund*, deutlich zu beobachten. Sie geht von der überbietenden Neuheit des Christusgeschehens aus (vgl. a.a.O., 126.146), gelangt von dort aus zu einer so genannten ‘Zwei-Bünde-Theorie’ (vgl. a.a.O., 142), die schließlich in eine geradezu klassische Überbietungstheologie mündet, nach der das Christusergebnis die Tora überschreite. Vgl. a.a.O., 232. Es ist in meinen Augen unverständlich, wie eine Arbeit, die klassische antijudaistische Denkmodelle anklingen lässt, dem Anspruch einer Christologie im christlich-jüdischen Dialog gerecht werden will, dem sie sich zugleich verpflichtet weiß.

<sup>336</sup> Vgl. dazu Pawlikowski, *Bund*, 338.

teln.<sup>337</sup> Damit stellt sich die Frage nach der Teilhabe der nichtjüdischen ‘Völker’ an den Heilsgaben Israels. Dazu folgen nun einige Anmerkungen in Auseinandersetzung mit vorliegenden Entwürfen.

Schon in dem Beitrag ‘Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion’ hat *Bertold Klappert* seine christologischen Bemühungen auf die Bundestheologie bezogen. Im Fazit des Aufsatzes heißt es: „Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion ist *eine Auslegung der Wirklichkeit des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel* und also eine Ablehnung einer Theologie des doppelten Bundes und der doppelten Erwählung.“<sup>338</sup> Diese Christologie vollzieht sich nach Klappert „... als Anschluß an das Gottesvolk Israel einerseits und als Bekenntnis zu der Einzigartigkeit des Gottes Israels anderseits.“<sup>339</sup> Im Anschluss an Eph 3,6 werden die Menschen der Völkerwelt zu „Mit-Erben der Erwählung und Mit-Teilhaber an der Verheißungsgeschichte Israels.“<sup>340</sup> Damit schließt Klappert sich an die Formulierung der Rheinischen Synode von 1980 an, versucht sie jedoch zu präzisieren und formuliert die folgende Doppelthese: „Der Mose-Bund ist aufgerichtet und bekräftigt im prophetisch verheißenen Neuen Bund. Und: Die Hineinnahme der Kirche erfolgt nicht in den Sinai-Bund, sondern durch Jesus Christus in den von den Propheten verheißenen Neuen Bund.“<sup>341</sup> Die Leistung dieser Formulierung besteht darin, dass sie die enge Beziehung von Neuem und Altem Bund festhält und zugleich die christologische Bedeutsamkeit der Bundestheologie herausstreicht, ohne die Prärogative des Sinai-Bundes für Israel antasten zu müssen. Doch die Formulierung Klapperts wird dem eschatologischen Charakter des Bundesgeschehens in Christus nicht ausreichend gerecht. Hinzu kommt, dass die sprachliche Unterscheidung von Sinaibund und Neuem Bund nicht deutlich werden lässt, wie Klappert eine ‘Zwei-Bünde-Theorie’ abwehren will.

An dieser Stelle führt die Position *Friedrich-Wilhelm Marquardts* weiter. In seinem christologischen Entwurf versucht er, die Christologie grundlegend „... als Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit zu entwickeln.“<sup>342</sup> Im Fortgang seiner christologischen Kategorienbildung macht Marquardt deutlich, dass das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch exklusiv an Israel und in seiner Folge an Christus gebunden bleibt. Die Christologie wird vom ihm bündnistheologisch als eschatologisch verwirklichte Gemeinschaft von Gott und Mensch verstanden. In Analogie zum alttestamentlichen Bundesgeschehen zwischen Gott und Israel verbinden sich auch in Christus Menschheit und Gottheit. Die christologische Formel des „vere deus, vere homo“ erhält so durch die alttestamentliche Bundesgeschichte ihre theologische Legitimation. Gott und Jesus fügen sich zusammen wie Gott und

---

<sup>337</sup> Vgl. zur Diskussion um eine Christologie im *christlich-jüdischen* Dialog neben der im folgenden zitierten Literatur vor allem: Vassel, *Christologie*; von der Osten-Sacken, *Christologie* (1990), und W. Kraus, *Christologie*. Kraus fasst die Probleme einer Christologie ohne Antijudaismus wie folgt zusammen: „1. Wie steht es um die »bleibende Erwählung Israels«? 2. Was bedeutet die Messianität Jesu für Israel? 3. Hat Jesus auch für Israel eine soteriologische (heilsrelevante) Bedeutung, oder beschränkt sich seine Bedeutung auf die Völker? 4. Das Christusergebnis als Bestätigung der Verheißungen.“ A.a.O., 28.

<sup>338</sup> Klappert, *Christologie*, 88f.

<sup>339</sup> A.a.O., 79.

<sup>340</sup> Vgl. a.a.O., 84.

<sup>341</sup> Klappert, *Israel*, 130. Vgl. ähnlich auch ders., *Öffnung*, 348, dort spricht Klappert von einer „*Hineinnahme in die niemals gekündigte Bundesgeschichte des Gottes Israels mit seinem Volk Israel*.“

<sup>342</sup> Marquardt, *Christologie* (1990), Bd. 2, 33. Vgl. auch a.a.O., 42. Vgl. zu Marquardts *Christologie*, Meyer, *Christologie*; Vassel, *Christologie*, 121ff., und Bock, *Fragestellungen*. Vgl. zu den bundestheologischen Akzentsetzungen Meyer, *Christologie*, 144ff.

Israel.<sup>343</sup> Die soteriologischen Konsequenzen der Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus lassen sich ihrerseits aber gerade nicht bündnistheologisch ausdrücken.<sup>344</sup> Man könnte pointiert formulieren: Nur in Israel und in Christus existiert die enge Beziehung von Gott und Mensch, welche die Bundestheologie zu umschreiben versucht. Die soteriologische Bedeutung dieser besonderen Verbindung liegt darin, dass die Kirche von ihr profitiert, ohne ihrer jedoch im Sinne eines Besitzstandes habhaft werden zu können. Der Bund bleibt damit ein „christlicher Zielbegriff“, ein Verheißungsbegriff.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> Vgl. die Argumentation bei Marquardt, *Christologie* (1990), 42ff., bes. 45 und 51: „Die Gott-Jesus-Einheit soll von vornherein bündnistheologisch gedacht werden: also als unkündbare Treue- und Untrennbarkeitsgemeinschaft zwischen beiden.“ Ausgehend von dieser grundlegenden Bestimmung macht Marquardt sich auf die Suche nach weiteren christologischen Elementarteilen, die in der alttestamentlichen Bundesgeschichte typologisch vorgegeben sind. Marquardt geht jedoch im Anschluss an Hans Urs von Balthasar, der von Israel als formaler Christologie gesprochen hat (vgl. dazu auch Henrix, *Israel*), über das klassische typologische Denken hinaus. Die alttestamentliche Bundesgeschichte ist nicht nur als „Vorschau“ auf das Christusgeschehen von Relevanz, sondern wirkt sich per se heilvoll auch für die Heidenvölker aus. Entgegen der Auffassung Marquardts wird die Inkarnation jedoch häufig als christliches Spezifikum in Anspruch genommen, das keine jüdische Denkmöglichkeit darstellt. Vgl. dazu Skarsaune, *Christologie*, 283f. Dass die Idee eines „Gott-Menschen“ jedoch durchaus auch eine jüdische Denkmöglichkeit darstellt, zeigt etwa Joseph Wohlmuth in seiner Auseinandersetzung mit dem Messianismus E. Lévinas'. Vgl. Wohlmuth, *Messianismus*, 293ff. Vgl. weiterhin Wyschogrod, *Inkarnation*, 22: „Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, daß Gott in die Welt der Menschen eintritt, daß er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so daß sie dadurch heilig werden.“

<sup>344</sup> Vgl. auch Marquardt, *Entwurf* (1993), 107. Vgl. ganz ähnlich Crüsemann, *Bund* (2000), 59: „Weder bekommen die Völker oder die neue Gemeinschaft einen eigenen Bund noch werden die Heidenchristen einfach in den Bund Israels mit einbezogen. Sondern durch Jesus Christus wird in der Sicht dieses Textes der Bund Gottes mit Israel zu dem, worauf er nach einem Wort von Leo Baeck angelegt ist: »Das Gesetz vom Wege zur Zukunft ... verbindet dieses Volk mit der Menschheit, so daß der Bund mit ihm zum Bund mit den Völkern allen wird.« Gemeint ist weder eine Ersetzung noch eine Einbeziehung, sondern die Tatsache, daß es eben der Bund Gottes mit Israel ist, der als solcher zum Heil und damit – allerdings nur indirekt – auch zum Bund mit den Völkern wird. Christlicher Glaube beharrt darauf, daß dieser – eschatologisch verheißene – Vorgang in Tod und Auferstehung Jesu bereits als Realität zu wirken begonnen hat.“ Chana Safrai betont demgegenüber, dass die Frage nach der heilvollen Bedeutung des Bundes für die Heidenvölker in der jüdischen Tradition umstritten wäre. Allein als Zeugen hätten die Völker der Welt Anteil am Bundesschluss zwischen Gott und Israel, wie Lev. 26,45 zeigt: „Der geschlossene Bund wird von der Erkenntnis begleitet, daß der Bund in Gegenwart der Völker der Welt – sprich der Goyim – stattfindet. Sie spielen eine wichtige Rolle beim Zustandekommen des Bundes, da seine Bestätigung durch das Wissen und die Anteilnahme der Völker an der Handlung bedingt ist. Das Vertragskapitel des Bundes braucht Zeugen, und das sind die Völker der Welt ...“. Safrai, *Bund*, 65. Die Frage nach der heilvollen Bedeutung des Bundesgeschehens zwischen Gott und Israel für die Völker bleibt hier freilich außen vor.

<sup>345</sup> Vgl. Marquardt, *Entwurf* (1993), 109. Vgl. auch a.a.O. 107: „Nichts – außer Gott selbst – ist so in sich Verheißung wie das Wort des Bundes: Ich will euer Gott sein, und ihr sollt, ihr werdet mein Volk sein. Auch Israel, gerade Israel, hört dies immer neu als Verheißung. Gewißheit des ungekündigten Bundes ist nicht Seins- und Selbstgewißheit, sondern Gewißheit des Trauens und der Treue.“ Freilich bleibt kritisch anzumerken, dass Marquardt die heilvolle Bedeutung des Christusgeschehens allein auf die Heidenchristen beschränkt wissen will, wie es sich auch in seiner Ablehnung des Messiasititels ausdrückt. Doch macht diese Beschränkung nicht nur die Judenchristen christologisch sprachlos, sondern entzieht auch dem christlich-jüdischen Dialog eine wichtige Gesprächsgrundlage, die Gemeinsamkeiten wie Unterschiede deutlich hervortreten lässt. Vgl. zur Diskussion um den Titel „Messias Israels“, vor allem W. Kraus, *Christologie*, 32ff; Vassel, *Christologie*, 729, und von der Osten-Sacken, *Christologie* (1990), 174: „Der Verzicht auf den Titel des Christus für Jesus von Nazareth würde die kleinen judenchristlichen Gemeinschaften, die es nach wie vor gibt, christologisch sprachlos machen und die Gefahr heraufzuführen, sie – wieder einmal – preiszugeben. ... Der Titel Messias für Jesus ist eine schwerlich überbietbare Weise, ein wesentliches Stück gemeinsamer, biblisch begründeter Hoffnung von Juden und Christen auszusagen, auch wenn Juden Jesus nicht als Messias zu verstehen vermögen. Die Erinnerung an die Differenz zwischen biblischer Verheißung einerseits und partieller Erfüllung andererseits hilft jüdisches Nein verstehen und lehrt es in seiner Legitimität erkennen.“

## 5 Zusammenfassung. Das Ereignis des Verstehens. Konsequenzen für eine alttestamentliche Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog

Wie die Erwägungen im zweiten Abschnitt (Seite 36ff.) gezeigt haben, ist eine theologische Rezeption des Textdenkens Derridas durchaus möglich. Nimmt die alttestamentliche Hermeneutik die Herausforderung an, die das philosophische Denken Derridas an sie stellt, muss sie den ereignishaften, unabschließbaren Charakter des Verstehens in den Mittelpunkt stellen. Wie Gadamer und Derrida gleichermaßen hervorheben, ist das Verstehen prinzipiell als existentielle Erfahrung und keinesfalls als Methode aufzufassen.<sup>346</sup> Der von Derrida vorgeschlagene Textbegriff, der die Annahme eines jedem Kommunikationsprozess zugrunde liegenden Bruches zwischen Signifikant und Signifikat ins Zentrum rückt, steht nicht nur quer zu den klassischen Hermeneutikmodellen, die größtenteils auf der Erhebung des historischen Sinns mittels der historisch-kritischen Methode beruhen und anschließend nach deren Gegenwartsbedeutung fragen, sondern auch zu den literaturwissenschaftlichen Ansätzen, welche die Leserrezeption in den Mittelpunkt stellen und die Auslegung entweder durch den Rückgriff auf eine zu erhebende *intentio operis* oder durch die Verbindung verschiedener Methoden vor Willkür zu schützen suchen.<sup>347</sup> Gegenüber diesen Modellen ist der biblische Text allein als Sinnspur zu verstehen, die bei der Lektüre der Texte zu Evidenzmomenten führen kann, in denen Text und Interpret, Vergangenheit und Gegenwart auf produktive Weise zusammentreffen. Jürgen Ebach und Günter Figal haben im Anschluss an Walter Benjamin versucht, den Begriff der „Konstellation“ für ein solches Verstehensmodell fruchtbar zu machen: „Wo ein Text als lesbar erscheint und so im Augenblick einen Sinn verspricht, treten Text und Interpret in eine Konstellation, mit der zum Vorschein kommt, was in keinem von beiden allein angelegt und durch keine Überlieferung garantiert war. Augenblicklich ereignet sich ein Freiraum, in dem der Text sich auf neue Weise zeigen, der Interpret sich auf neue Weise artikulieren kann.“<sup>348</sup>

Die *theologische Basis* dieses Modells ist in einem christologisch interpretierten offenbarungstheologischen Ansatz zu suchen. Dabei ist zunächst von dem inkarnatorisch-kreuzestheologischen Strang innerhalb des Ansatzes Ulrich H. J. Körtner auszugehen. Nach Körtner hat sich das Wort Gottes durch seine Schriftwerdung dem Konflikt der Interpretation ausgesetzt. Es „ereignet“ sich in den beschriebenen Evidenzmomenten zwischen Text und inspirierten Leserinnen und Lesern. Folgt man ferner vertiefend der theologischen Rezeption des Textdenkens Derridas, so bedeuten die Evidenzmomente eben keine Festlegung, sondern sind als christologisches Ereignis zu interpretieren, in dem sich Gott zeitlich wie räumlich u-topisch als „im-Kommen-Begriffener“ offenbart. Der auf diese Weise theologisch qualifizierte Verstehensbegriff

---

<sup>346</sup> Vgl. Grondin, Einführung (2000), 84.200, und Bormann, Hermeneutik, 131: „Hermeneutik ist also keine Methode, sondern die Frage, wie ich, wenn ich verstehe, etwas verstanden habe, in der unaufhebbaren Endlichkeit einer gemachten *Erfahrung*“.

<sup>347</sup> Vgl. dazu exemplarisch noch einmal Manfred Oeming, der im Titel seines Aufsatzes zwar ein „Lob der Vieldeutigkeit“ singt, diese aber unversehens wieder zurücknimmt: „Mit der Einsicht in die unhintergehbare Kontextualität jedweden Verstehens droht die *große Gefahr, in der Sinnflut zu ersaufen*. Vieldeutigkeit provoziert Relativismus, den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit und Beliebigkeit. »Nackte« Vieldeutigkeit bewirkt eine Diffusität des Denkens, eine leidvolle Orientierungslosigkeit und Unentschlossenheit, die einen frösteln läßt, ja das kalte Grausen lehren kann. Darum kann das Recht der historischen Frage nicht erledigt sein!“ Oeming, Vieldeutigkeit (2000), 144. Vgl. ähnlich auch die Schlussüberlegungen zur Biblischen Hermeneutik, die Oeming unter die Überschrift „Sinnflut oder Sinnfülle?“ stellt. Vgl. ders., Hermeneutik (1998), 175ff. Die Dramatik der Sprache lässt erkennen, was für Oeming hier auf dem Spiel steht. Es geht um nichts weniger, als die Theologie vor Chaos zu bewahren.

<sup>348</sup> Figal, Sinn, 13. Vgl. auch Ebach, Zeit (1992), 298, mit Zitat Benjamin: „Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt.“

wirkt sich nachhaltig auf die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog aus. Dabei spielen drei Aspekte eine besondere Rolle: Erstens macht er deutlich, dass es sich um eine *Schrift*hermeneutik handelt, zweitens schließt er eine *ethische Dimension* mit ein und drittens trägt er in besonderer Weise der *christologischen Dimension* der Hermeneutik des Alten Testaments Rechnung.

Als *Hermeneutik der Schrift* geht der Ansatz von der kanonischen Geltung des Alten Testaments aus. Wie bereits im Kontext der Überlegungen zum christlich-jüdischen Dialog deutlich wurde, ist diese nicht eigens zu begründen, sondern wird vorausgesetzt. Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments kann sich unter dieser Prämisse im Grunde nicht stellen, sind doch, wie Georg Steins zu Recht hervorgehoben hat, biblischer Text und Glaubensgemeinschaft schon innerhalb des kanonischen Prozesses eng miteinander verwoben. Der Ansatzpunkt beim Schriftcharakter der Bibel hat darüber hinaus weitere Konsequenzen. Wird die Textualität der biblischen Schriften ernst genommen, dann muss sämtlichen Einheitskonzeptionen der Auslegung der Abschied gegeben werden. Die dem Textualitätsmodell zugrunde liegende Mannigfaltigkeit der Verweise und die damit zusammenhängende Vielfalt der Stimmen lässt sich nicht auf einen einzigen Nenner bringen oder ein umfassendes Signifikat zurückführen. Der Kanon als Schrift ist unter dieser Prämisse vielmehr als ein theologischer Diskurs wahrzunehmen.<sup>349</sup> Ausgehend von dieser Erkenntnis kann also weder eine eindeutig festzulegende *intentio operis* des Kanon noch die gängige Auffassung der Klarheit der Schrift vorausgesetzt werden. Bezogen auf die *intentio operis* des Kanon ist daher festzuhalten, dass der Kanon als theologischer Diskurs allein die Grenzen möglicher theologischer Positionen absteckt, eben weil in ihm verschiedene Stimmen laut werden, die, wie Zenger treffend formuliert, einen Streit um die Gotteswahrheit führen.<sup>350</sup> Alle Interpretationen der Schrift haben sich an diesen Grenzen zu bewähren. Ferner ist die Vorstellung einer *claritas scripturae* in diesem Zusammenhang nun pneumatologisch zu rekonstruieren. Auch die Klarheit der Schrift „ereignet“ sich in den beschriebenen Evidenzmomenten und ist nicht – schon gar nicht mit den Mitteln der historischen Kritik – festzustellen. Vor dem Hintergrund des beschriebenen Textbegriffes muss schließlich auch das semiologische Konzept problematisiert werden. Der triadische Zeichenbegriff Peirces, der Zeichen, Objekt und Interpretant in ein Dreiecksverhältnis setzt, beruht letztlich auf der Annahme der Selbigkeit des Objektes, des Signifikats, auf das sich Zeichen wie Interpretant gleichermaßen beziehen. Fasst man die Zeichen mit Derrida demgegenüber allein als eine Kette von sich aufeinander beziehenden Verweisen, so kann der semiologische Versuch, das Signifikat mithilfe des triadischen Zeichenbegriffs gleichsam „einzukreisen“, sein Ziel nicht erreichen. Als Konsequenz aus dem beschriebenen Zeichenbegriff muss die Hermeneutik also auf sämtliche historischen, aber auch semiotischen Sicherungsmechanismen verzichten. Dass sie dabei ihre Geltungsansprüche nicht fallen lassen kann und muss, ergibt sich aus dem christologisch qualifizierten Ereignisbegriff, der die Möglichkeit von Evidenzmomenten eröffnet.

Der beschriebene Ansatz entspricht ferner auch der *ethischen Dimension* einer Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog. Diese muss als „Theologie nach Auschwitz“ alle christlichen Versuche, sich das Alte Testament anzueignen, ohne die jüdische Auslegung als prinzipiell legitim anzuerkennen, einer fundamentalen Kritik unterziehen.<sup>351</sup> Mit dieser theologischen Neuorientie-

---

<sup>349</sup> Siehe dazu ausführlich den Exkurs Seite 96ff.

<sup>350</sup> Siehe zu Zengers Auffassung unten Seite 203f.

<sup>351</sup> Vgl. zum Thema der „Theologie nach Auschwitz“ grundlegend die 1980 erschienenen Sammelbände ‘Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen’, hg. von B. Ginzler, ‘Glaube und Hoffnung nach Auschwitz’,

rung, die allen Formen eines kirchlichen Antijudaismus entgegentritt und die theologische Urteilsbildung darüber hinaus einer kritischen Überprüfung unterzieht, erweist sich der Ansatz auch gegenüber solchen Konzeptionen jüdischer Hermeneutik als anschlussfähig, die sich in einem umfassenden Sinne als kritische Kulturtheorie verstehen wollen.<sup>352</sup> Diese hegen gegenüber allen Eindeutigkeitsansprüchen christlicher Verstehenskonzeptionen und den mit ihnen verbundenen Besitzansprüchen berechnete Zweifel. So wird etwa von Jean-François Lyotard die so genannte Aleph-These, nach der Israel am Sinai nicht mehr als das Aleph zu Beginn der Gebote hörte, generell auf das Verstehen der Bibel angewendet. Lyotard begründet auf diese Weise – in enger Analogie zur Operation Derridas – den Vorrang der Schrift, die allein das nicht hörbare Aleph wahrnehmbar machen kann. Gegenüber der vermeintlichen Unmittelbarkeit der mündlichen Rede beharrt die „kritische Kulturtheorie aus den Quellen des Judentums“ auf der Vermitteltheit der Schrift. Derrida formuliert diesen Grundgedanken wie folgt: „Die Idee des Buches ist die Idee einer endlichen oder unendlichen Totalität des Signifikanten; diese Totalität kann eine Totalität nur sein, wenn vor ihr eine schon konstituierte Totalität des Signifikats besteht, die deren Einschreibung und deren Zeichen überwacht und die als ideale von ihr unabhängig ist. Die Idee des Buches, die immer auf eine natürliche Totalität verweist, ist dem Sinn der Schrift zutiefst fremd. Sie schirmt die Theologie und den Logozentrismus enzyklopädisch gegen den sprengenden Einbruch der Schrift ab, gegen ihre aphoristische Energie und, wie wir später sehen werden, gegen die Differenz im allgemeinen.“<sup>353</sup> Mit der Kritik an den Eindeutigkeits- und Unmittelbarkeitskonzeptionen wird ein letztes ethisches Kriterium ins Blickfeld gerückt. Die ethische Dimension einer Hermeneutik des Alten Testaments wird sich daran bemessen, ob sie der bleibenden Fremdheit, der Andersheit, der Differenz der biblischen Überlieferung, die Neues und Altes Testament gleichermaßen betrifft, Rechnung tragen kann. Mit Thomas Freyer ist festzuhalten: „Theologisches Verstehen muß im Aushalten des Fremden, Anderen, geschehen, oder es findet überhaupt nicht statt.“<sup>354</sup>

Dies hat methodisch einschneidende Konsequenzen, insofern die Auslegungsmethode dazu beizutragen hat, die bleibende Fremdheit der biblischen Überlieferung sicherzustellen. Ausgehend von den Überlegungen Rainer Kamplings muss die historische Methode in diesem Zusammenhang vorwiegend eine kritische Funktion übernehmen.<sup>355</sup> Sie kann den historischen Abstand vergegenwärtigen, die Texte also als Traditionen einer anderen Welt wahrnehmbar machen, die sich nicht gewaltsam aneignen lassen. Im Sinne eines Verfremdungseffektes übernimmt die historisch-kritische Methode hermeneutisch dann die Aufgabe, jede mögliche Interpretation in Frage zu stellen und letztlich auf den unverfügbaren Charakter des Verstehens hinzuweisen.

---

‘Auschwitz – Krise der christlichen Theologie’, hg. von R. Rendtorff und E. Stegemann, sowie Metz, Christen. Vgl. ferner den Überblick bei Petersen, Theologie, und bei Grohmann, Judentum, Jonas, Gottesbegriff, sowie den Sammelband zur jüdischen Theologie ‘Wolkensäule und Feuerschein’, hg. von M. Brocke und H. Jochum. Bibelhermeneutisch relevant sind vor allem Mußner, Theologie, und die Überlegungen von Rendtorff (siehe Seite 139ff.) sowie von Zenger (siehe Seite 176ff.).

<sup>352</sup> Vgl. etwa Goodman-Thau, Aufstand, die die Heimatlosigkeit des Exils als einzigen Ort der Offenbarung versteht. Vgl. a.a.O., 112, sowie Bruckstein, Maske, 12, die die jüdische Hermeneutik als kritische Kulturtheorie versteht: „Dort wird eine Hermeneutik skizziert, die einer Dekonstruktion der kulturellen Mitte gleichkommt: von der »Gleichzeitigkeit alles Tradierten« ausgehend, sucht diese Hermeneutik nach Wegen, die diachronen, hermeneutischen Strategien der gewaltsamen Aneignung »fremder« religiöser und literarischer Traditionen zu unterwandern.“

<sup>353</sup> Derrida, Ende (2004a), 51. Vgl. zu Lyotard Wohlmuth, Hermeneutik, 193ff., hier 200, und Petzel, Kommentar, 40.

<sup>354</sup> Freyer, Alterität, 106. Vgl. ähnlich Marksches, Erfahrungen, 57f., sowie Ruchlak, Gespräch, 199. Vgl. zur Fremdheit des Textes auch Berger, Hermeneutik (1988), 125ff., und ders., Hermeneutik (1999), 76ff.

<sup>355</sup> Vgl. Kampling, Chance, 309.314.

Damit verbunden ist in ethischer Hinsicht ein Respekt vor den Texten. Stefan Alkier hat in diesem Zusammenhang drei Kriterien für eine ethische Auslegung der Bibel genannt: das Realitätskriterium, das dem Interpretationsgegenstand als Anderem mit Respekt gegenübertritt, das Sozietätskriterium, das jede Interpretation als Beitrag zur gemeinsamen Wahrheitssuche versteht, und schließlich das Kontextualitätskriterium, das nach der gesellschaftlichen und politischen Verortung der Interpretation fragt. Eine ethisch adäquate Interpretation wird daher versuchen, möglichst allen drei Kriterien zu entsprechen.<sup>356</sup> Im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs erscheint vor dem Hintergrund der genannten Kriterien eine synchrone Interpretation dem Gegenstand am angemessensten, welche den biblischen Intertextualitätsstrukturen nachgeht. Diese entspricht in besonderer Weise dem Realitätskriterium, indem sie an der bleibenden Fremdheit und Widerständigkeit der biblischen Texte orientiert ist und versucht, ihren vielfältigen Bezügen innerhalb des Kanon nachzugehen, sowie dem Kontextualitätskriterium, das im Zusammenhang einer „Theologie nach Auschwitz“ allen Aneignungs- und Einheitstendenzen der christlichen Auslegung widersprechen muss. Indem die Auslegung allein Interpretationsmöglichkeiten aufzeigt und darüber hinaus methodisch anschlussfähig für jüdische Auslegungsmethoden ist, genügt die synchrone Interpretation ferner auch dem Sozietätskriterium, das eine gemeinsame christlich-jüdische Lektüre eröffnet, ohne die jeweilig verschiedenen Erkenntnisinteressen leugnen zu müssen.

Schließlich trägt die beschriebene Konzeption noch der *christologischen Dimension* der Hermeneutik Rechnung. Wie der dritte Abschnitt anhand der Diskussion um die theologisch-christologische Interpretation gezeigt hat, muss jede christliche Interpretation Rechenschaft über ihren theologischen Ansatz geben, der nicht ohne einen Bezug auf die Christologie auskommt. Der vorgeschlagene Entwurf trägt der christologischen Dimension dahingehend Rechnung, dass er den Verstehensprozess im Kontext christlicher Bemühungen als christologisch qualifiziertes Ereignis definiert. Das so interpretierte Verstehensmoment stellt indessen keine neue christliche Bemächtigungsstrategie gegenüber dem Alten Testament dar, weil sie den ephemeren Charakter und die Kontextgebundenheit der *interpretatio christiana* als christlicher Leseweise betont. Die im vierten Abschnitt erarbeiteten bundestheologisch fundierten Überlegungen zur Christologie übernehmen an dieser Stelle eine kritische Funktion. Indem sie von der Treue Gottes zu seinem Volk Israel ausgehen, die sich in der Bundesbeziehung ausdrückt, stehen sie allen christlichen „Enterbungstendenzen“ entgegen. Umgekehrt eröffnen sie zugleich die Möglichkeit einer christlichen Lektüre des Alten Testaments. Wie die Christologie Friedrich-Wilhelm Marquardts

---

<sup>356</sup> „Die Beachtung der drei Kriterien ... führt zu einem ethisch verantworteten Umgang mit Texten. Sie zielen auf eine exegetische Praxis, die sich an der Beschaffenheit ihres Untersuchungsgegenstandes orientiert und die formalen und gesellschaftlichen unhintergehbaren Bedingungen seiner Wahrnehmung berücksichtigt.“ Alkier, *Verstehen* (2003), 55.

Damit ist aber eine Beschränkung der ideologiekritischen Betrachtung der Bibel verbunden. Denn diese wird dem Realitätskriterium kaum genügen und lässt die Frage, wer die Ideologiekritiker vor Ideologie schützt, unbeantwortet. Vgl. jüngst etwa Schüssler Fiorenza, *Wissenschaftsrhetorik*. Die Fremdheit der biblischen Traditionen hat ihrerseits ideologiekritisches Potenzial, indem sie den gesellschaftlichen Gegebenheiten eine andere Vorstellung entgegensetzt. Vgl. zur innerbiblischen Kritik als Wegweisung einer feministischen Hermeneutik Butting, *Buchstaben*. Dass jedoch eine kritische Diskussion um ideologische Anteile innerhalb etwa der feministischen Hermeneutik möglich ist, zeigt exemplarisch die Debatte um den Antijudaismus innerhalb der feministischen Auslegung. Vgl. dazu u.a. den von Leonore Siegele-Wenschkewitz herausgegebenen Sammelband *‘Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt’* sowie dies., *Diskussion*, Wacker, *Grundlagen*, 54ff., Valtink, *Identität*, und den von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker herausgegebenen Sammelband *‘Von der Wurzel getragen’*. Als zugespitztes Kriterium könnte nun formuliert werden, dass nur eine Interpretation, die systematisch die Möglichkeit einschließt, dass sie falsch sein könnte, als angemessene und gute Interpretation gelten kann.

verdeutlicht hat, verwirklicht sich der eschatologisch erneuerte Bund zwar exklusiv in Christus, ist also nicht ekklesiologisch zu interpretieren, zieht aber soteriologische Konsequenzen nach sich. Damit wird der Weg zu einer „christologischen Interpretation“ des Alten Testaments frei, die sich auf die Suche nach christologischen Elementarteilchen macht und das mit dem Verstehen verbundene Ereignis der Offenbarung Gottes erhofft.



## II. Die Entdeckung der ‘Kanonhermeneutik’: Der Ansatz Brevard S. Childs’

### Einleitung

„Durch meine gesamte akademische Laufbahn hindurch bildete Biblische Theologie einen Schwerpunkt meines Interesses. Dennoch war der Weg zum vorliegenden Buch lang und voller Umwege.“<sup>1</sup> Mit diesem Bekenntnis beginnt eine der folgenreichsten Publikationen im Bereich der Biblischen Theologie der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts: die in Deutschland zweibändig herausgegebene ‘Theologie der einen Bibel’ von Brevard S. Childs.<sup>2</sup> Ihre Bedeutung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, denn sie fasst nicht nur – wie auch das Eingangszitat zeigt – die mittlerweile jahrzehntelangen exegetischen und hermeneutisch-theologischen Überlegungen des Verfassers zusammen, sondern markiert auch einen wichtigen Einschnitt für die gegenwärtige Bibelwissenschaft. Rolf Rendtorff hat dies in seiner Rezension des Buches treffend festgehalten: „Mit dem Erscheinen dieses Buches hat der Satz »Eine ‘Biblische Theologie’ ist noch nicht geschrieben« seine Gültigkeit verloren.“<sup>3</sup> Zwar wurde das Problem seit den 1960er Jahren intensiv behandelt, doch ein Gesamtentwurf war bis dato noch nicht erschienen. Aufgrund ihres umfassenden Charakters und der Vielzahl von Diskussionen, die aufgegriffen werden, eignet sich die ‘Theologie’ ganz besonders, um einen ersten Überblick über die Childsche Kanonhermeneutik zu gewinnen, und soll deshalb den Ausgangspunkt der Darstellung bilden.

Die Entwicklung einer gesamtbiblischen Theologie war, wie Childs selbst bemerkt, mit großen Schwierigkeiten behaftet. Ein „eiserner Vorhang“ trennte seit Beginn des 19. Jahrhunderts die exegetischen Fächer von der Dogmatik<sup>4</sup>. Die Trennung der Fachdisziplinen geht auf die Unterscheidung von Biblischer Theologie und Dogmatik durch Gabler zurück und versteht die Biblische Theologie in der Konsequenz als historische Disziplin.<sup>5</sup> Das Selbstverständnis der Bibelwissenschaften war davon insofern betroffen, als ihnen vor allem deskriptive Aufgaben zukamen. Unter den Bedingungen des religionsgeschichtlichen Paradigmas wurden die Forschungsergebnisse zudem vorwiegend in ein Entwicklungsschema eingeordnet.

Childs möchte nun zu den in seinen Augen maßgeblichen *theologischen* Problemen zurückkehren und begibt sich ausgehend von Gerhard Ebelings Entwurf auf die Suche nach einem Neuansatz. Im Zentrum von Ebelings Ansatz steht nach Childs die Aufforderung, sich „... Rechenschaft zu geben über sein Verständnis der Bibel im ganzen, d.h. vor allem über die theologischen Probleme, die dadurch entstehen, daß die Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihren Zusammenhang hin befragt wird.“<sup>6</sup> Childs hebt als wichtige Einsichten dieses Verständnisses von Biblischer Theologie vier Punkte besonders hervor.<sup>7</sup> *Erstens* würde Ebelings Ansatz historische und theologische Probleme wieder miteinander verbinden. *Zweitens* werde die aufkläreri-

---

<sup>1</sup> Childs, Theologie (1994a), 15.

<sup>2</sup> Im Original ein Band: ‘Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible’, London 1992: Dt.: Bd. 1: Grundstrukturen, 1994; Bd. 2: Hauptthemen, 1996. Vgl. auch die Kurzfassung der Einleitung: ‘Biblical Theology. A Proposal’, 2002.

<sup>3</sup> Rendtorff, Childs (1994e), 359.

<sup>4</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 16.

<sup>5</sup> Vgl. a.a.O., 21f.

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O., 25.

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., 25f.

sche Position angegriffen, die besagt, dass die Exegese nur dann objektiv sei, wenn sie sich von jeglicher Theologie freimache. *Drittens* werde gegenüber der religionsgeschichtlichen Sichtweise erneut der Versuch unternommen, eine innere Einheit in den biblischen Schriften zu entdecken. Und Ebeling habe *viertens* zu Recht auf die Zeugnisabsicht der biblischen Schriften hingewiesen.<sup>8</sup>

Wie ist nun eine solche gesamtbiblische Theologie aufzubauen? Childs setzt sich zunächst mit gegenwärtigen Modellen biblischer Theologie auseinander.<sup>9</sup> Bemerkenswert sind die Ausführungen über die 'Biblische Theologie innerhalb der Kategorien dogmatischer Theologie', in denen Childs zwar die Notwendigkeit einer unabhängigen Forschung zugesteht,<sup>10</sup> aber ausgehend von der Auffassung, dass keine voraussetzungslose Lektüre möglich ist, zu folgender Schlussfolgerung gelangt: „Meiner Ansicht nach verlangt die Frage des Gebrauchs dogmatischer Kategorien für die Biblische Theologie nach einer vorsichtigen Neuformulierung. Das oft genutzte Klischee von der »Freiheit vom Dogma« erscheint weitestgehend bloß rhetorisch. Auch können die Kategorien Geschichte contra Dogmatik kaum als hartnäckige Rivalen betrachtet werden. Vielmehr richtet sich die Frage auf die *Qualität der dogmatischen Konstruktion*.“<sup>11</sup> Childs kann aus diesem Grund sogar der loci-Methode, wie sie etwa von Ludwig Köhler<sup>12</sup> verwendet wurde, etwas Positives abgewinnen. Sie illustriert zudem, auf welche Weise Childs selbst versuchen wird, deskriptive und normative Elemente innerhalb der Biblischen Theologie miteinander zu verbinden. Auch der zweite Abschnitt, der klassische Zugänge zur Biblischen Theologie sichtet,<sup>13</sup> verdeutlicht dieses Interesse Childs'. Sein Projekt greift auf die Vorbilder der Reformation zurück: Luther und Calvin komme, so Childs, das Verdienst zu, Bibelexegese und theologische Reflexion eng miteinander verbunden zu haben.<sup>14</sup>

Ausgehend von dem Versuch, normative und deskriptive Elemente zu verbinden, ist die Aufgabe der Biblischen Theologie, wie Childs sie verstehen möchte, folgendermaßen zu bestimmen: „*Per definitionem* ist Biblische Theologie theologische Reflexion über das Alte und das Neue Testament. Sie unterstellt, daß die christliche Bibel aus einer theologischen Einheit besteht, die durch Vereinigung der beiden Testamente in dem einen Kanon geformt ist.“<sup>15</sup>

Biblische Theologie hat es also grundlegend mit dem *Kanon aus Altem und Neuem Testament* zu tun. Er ist nach Childs der angemessene theologische Kontext der Biblischen Theologie.<sup>16</sup> Spricht man jedoch vom Kanon, so wird sogleich eine Reihe von komplexen historischen Problemen aufgeworfen. Es ist vor allem strittig, welche Gestalt und welchen Umfang die jüdi-

---

<sup>8</sup> Trotz der grundlegenden Übereinstimmung der Ausrichtung der Biblischen Theologie merkt Childs an, dass Ebeling sein Programm der Biblischen Theologie womöglich in eine andere Richtung entwickelt hätte. Vgl. a.a.O., 25.

<sup>9</sup> Vgl. a.a.O., 29ff. An dieser Stelle wird eine Auseinandersetzung mit den auf verschiedenen Ebenen angesiedelten dogmatischen (1.), typologischen (2.), an überzeitlichen Ideen orientierten (3.), heilsgeschichtlichen (4.), literaturwissenschaftlichen (5.), kulturlinguistischen (6.), soziologischen (7.) und jüdischen (8.) Ansätzen der Biblischen Theologie geführt.

<sup>10</sup> Vgl. a.a.O., 29.

<sup>11</sup> A.a.O., 30. Hervorhebung V.J.

<sup>12</sup> Vgl. Ludwig Köhler 'Theologie des Alten Testaments', Tübingen 1936.

<sup>13</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 51ff.

<sup>14</sup> Vgl. zu Luther a.a.O., 66, und zu Calvin, a.a.O., 70ff.

<sup>15</sup> A.a.O., 76.

<sup>16</sup> Vgl. a.a.O., 91.

schen Schriften zur Zeit des Neuen Testaments besaßen.<sup>17</sup> Unterlagen die Schriften noch größeren Änderungen, kurz: war der Kanon im ersten nachchristlichen Jahrhundert offen, wie A. C. Sundberg argumentiert,<sup>18</sup> oder kann man von einer weitestgehenden Stabilität ausgehen, eine Position, der sich Childs im Großen und Ganzen anschließt.<sup>19</sup> Die Frage nach der Gestalt des jüdischen Kanon ist für Childs nicht allein von historischem Interesse, sondern hat vor allem eine theologische Bedeutung. Denn die Annahme eines frühen Kanon führt die Nähe der ersten christlichen Gemeinden zum späteren pharisäisch-rabbinisch geprägten Judentum vor Augen, während eine späte Fixierung eine Vielzahl von jüdischen Kanongestalten wahrscheinlich macht und im Kontext der christlichen Kanonbildung der Septuaginta eine größere Bedeutung zuerkennen müsste. Letztlich steht nach Childs bei der Entscheidung über die Gestalt des alttestamentlichen Kanon die Frage im Raum, in welchem Kanon die Wahrheit des biblischen Glaubenszeugnisses besser bewahrt ist.<sup>20</sup> Childs favorisiert ausgehend von seiner reformatorischen Tradition den hebräischen Kanon, wie auch der Aufriss des dritten Kapitels der 'Theologie' zeigt, das „das Glaubenszeugnis des für sich genommenen Alten Testaments“ betrachtet.<sup>21</sup> Doch bleibt zugleich die Suche nach einem dem Glaubenszeugnis angemessenen Kanon eine beständige und nicht ein für alle Mal zu lösende Aufgabe der Biblischen Theologie.<sup>22</sup>

Da Childs sich, wie wir gesehen haben, nicht mit der deskriptiven Aufgabe der Biblischen Theologie zufrieden geben kann, macht er sich im Folgenden daran, ihre *theologische Aufgabe* zu bestimmen. Das im Kanon bewahrte Glaubenszeugnis muss, so Childs, auf seinen Hauptinhalt hin befragt werden: „Eine bedeutende These dieses Buches ist die, daß dieses elementare Problem [der Bewegung vom Glaubenszeugnis zum Hauptinhalt; V.J.] in der Biblischen Theologie nur durch theologische Reflexion gelöst werden kann, die sich von der Deskription der biblischen Glaubenszeugnisse zu dem Objekt hinbewegt, auf das diese Glaubenszeugnisse weisen, d.h. auf ihren Hauptinhalt, ihre Substanz oder *res*.“<sup>23</sup> Das bedeutet, dass die biblischen Schriften nicht allein im Rahmen ihres kulturellen Kontextes zu verstehen sind, sondern auf die göttliche Wirklichkeit verweisen. Dies ist freilich im Folgenden noch zu erläutern und zu diskutieren. Es kann hier jedoch bereits angemerkt werden, dass die Sache der Bibel von Childs ausgehend von seinen theologischen Prämissen christologisch interpretiert wird. Seiner Auffassung zufolge

<sup>17</sup> Vgl. a.a.O., 80: „Zusammenfassend will es scheinen, als ob der direkte literarische Befund aus den historischen Quellen nicht ausreicht, um beweiskräftig Umfang und Form des jüdischen Kanon zur Zeit des Urchristentums zu ermitteln. Volle Übereinstimmung besteht darüber, dass der jüdische Kanon spätestens um 100 n.Chr. abgeschlossen wurde.“

<sup>18</sup> Vgl. a.a.O., 80ff.

<sup>19</sup> Vgl. a.a.O., 82: „Die Belege sind sehr überzeugend, daß letztlich innerhalb der Kreise des rabbinischen Judentums ein Konzept eines etablierten hebräischen Kanons mit einem relativ fixierten Umfang der Schriften und einem zunehmend autoritativen und stabilisierten Text während des 1. Jahrhunderts v. Chr. aufgekommen ist.“ Vgl. jedoch die widersprüchliche Auffassung a.a.O., 98, wo es heißt: „Im großen und ganzen kann man sagen, daß die Form der dreigeteilten Hebräischen Bibel in der jüdischen Tradition während der ersten Jahrhunderte der christlichen Ära nicht absolut fixiert war, sondern sich beim Aufkommen des Christentums noch in einem fließenden Stadium befand.“ Man wird jedoch beachten müssen, dass Childs sich hier vor allem auf die Ordnung der Bücher bezieht, die in Judentum und Christentum in der Tat beträchtliche Abweichungen aufweist.

<sup>20</sup> Vgl. a.a.O., 87.

<sup>21</sup> Vgl. a.a.O., 123ff. Childs orientiert sich hier im Unterschied zur 'Old Testament Theology' von 1985, die eine thematische Ordnung aufweist, und zum neutestamentlichen Kapitel, dessen Aufriss auf der Annahme einer traditionsgeschichtlichen Entwicklung basiert, weitestgehend an der kanonischen Reihenfolge der Traditionsströme, die in einzelnen Abschnitten behandelt werden. Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 249ff. Vgl. zur Begründung dieses abweichenden Verfahrens auch a.a.O., 256f.

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O., 90f.

<sup>23</sup> A.a.O., 105.

redet die ganze Bibel von Jesus Christus.<sup>24</sup> Childs kann nun die Aufgabe der Biblischen Theologie folgendermaßen präzisieren: „Diese Disziplin hat als fundamentales Ziel, die verschiedenen Stimmen innerhalb der ganzen christlichen Bibel, Altes und Neues Testament in gleicher Weise, als ein Glaubenszeugnis des einen Herrn Jesus Christus zu verstehen, als der sich in beiden Testamenten gleichbleibenden göttlichen Wirklichkeit.“<sup>25</sup> Childs versichert, dass eine christologische Lektüre der Bibel den ursprünglichen, literarischen Sinn der Texte nicht verzerre, sondern allein ausdehne,<sup>26</sup> eine Formulierung, die im Folgenden weiter zu erläutern und zu diskutieren sein wird.

In hermeneutischer Hinsicht hat der erste Durchgang durch die ‘Theologie’ bereits zentrale Themen angesprochen, die zu behandeln sind: So ist der Frage nach der *theologischen Interpretation* des Alten Testaments (Seite 78ff.), dem *Problem des Kanon* (Seite 93ff.) und der von Childs angestrebten *Verhältnisbestimmung der Testamente* (Seite 106ff.) nachzugehen. In einem zweiten Abschnitt ist nach dem Einfluss der hermeneutischen Überlegungen auf den Umgang mit alttestamentlichen Texten unter besonderer Berücksichtigung der Kategorie des Bundes zu fragen (Seite 112ff.). Schließlich ist zusammenfassend zu erwägen, welche Bedeutung Childs’ Ansatz für das christlich-jüdische Gespräch gewinnen kann (Seite 121ff.).

## 1 Hermeneutische Einsichten

### 1.1 Die theologische Interpretation

#### 1.1.1 ‘Interpretation in Faith’

Childs hat die Grundelemente seiner theologischen Interpretation relativ früh entwickelt. In dem Aufsatz ‘Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary’ aus dem Jahr 1964 sind bereits wesentliche Elemente seiner Methode zusammengestellt. Childs geht in dem Aufsatz von der Aufgabe eines Bibelkommentators aus, der seiner Auffassung zufolge den biblischen Text nicht allein mit den zur Verfügung stehenden Methoden zu beschreiben hat, sondern ihn auf der Grundlage des Glaubens (Interpretation in Faith!) nach dem in ihm enthaltenen Zeugnis von Gott befragen muss. Erst so sei eine Annäherung an die „theologische Sache“, die von einem neutralen Standpunkt aus nicht ins Blickfeld gerät, möglich. Mit Childs eigenen Worten: „Approaches which start from a neutral ground never can do full justice to the theological substance because there is no way to build a bridge from the neutral, descriptive content to the theological reality.“<sup>27</sup> Wird die Bibel, wie im Rahmen der historischen Kritik üblich, zuerst als historische Quelle verstanden, dann werde ihr Charakter bereits grundsätzlich verkannt.<sup>28</sup> Die Kritik der historischen Kritik führt jedoch nicht zu einer Ablehnung der historischen Methode. Ihr wird lediglich ein angemessener Platz innerhalb der theologischen Exegese zugewiesen. Childs charakterisiert seine Methode mithilfe von *drei hermeneutischen Zirkeln*. Der *erste* Zirkel versucht den Text im Kontext des gesamten Alten Testaments zu verstehen.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 113.

<sup>25</sup> A.a.O., 111.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., 114. Im engl. Original: „extend through figuration“. Vgl. Childs, *Biblical Theology* (1992a), 87.

<sup>27</sup> Childs, *Interpretation* (1964), 438.

<sup>28</sup> Vgl. a.a.O., 437.

<sup>29</sup> Vgl. a.a.O., 438ff.

Hierher gehören nach Childs die historischen Werkzeuge: eine philologische und formgeschichtliche Untersuchung des Textes sowie die Literarkritik, die helfen sollen, den Text im Zusammenhang des alttestamentlichen Zeugnisses zu hören. Der *zweite* hermeneutische Zirkel stellt eine Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament her.<sup>30</sup> „The exegete interprets the Old Testament in the light of the New Testament and, vice versa, he understands the New Testament in the light of the Old.“<sup>31</sup> Die Beziehung der Testamente ist laut Childs nicht rein historischer Natur, sondern wird von ihm aufgrund des gemeinsamen Zeugnisgehalts für ontologisch gehalten.<sup>32</sup> Childs betont den nicht methodisierbaren Charakter dieser Beziehung und grenzt sich damit von einer typologischen *Methode* ab. Die methodisch zu erfassenden Analogien weisen nur auf die ontologische Verbindung der Testamente im Handeln Gottes hin, konstituieren sie jedoch nicht.<sup>33</sup> Im *dritten* Zirkel steht die Auslegung vor der Aufgabe, das Alte Testament im Licht der göttlichen Realität zu betrachten und umgekehrt die göttliche Realität im Licht des Zeugnisses des Alten Testaments zu verstehen.<sup>34</sup> Ausgehend von der Unterscheidung von menschlichem Zeugnis und kerygmatischem Zeugnisgehalt besteht für Childs die exegetische Herausforderung darin, zum eigentlichen Zeugnisgehalt vorzudringen.<sup>35</sup> An dieser Stelle gewinnt die theologische Exegese *normative* Kontur. Denn das Zeugnis des Textes ist auf seine Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit in Christus zu befragen. Hier wird deutlich, dass die theologische Interpretation, wie Childs sie verstanden wissen will, nicht ohne eine Beziehung zum Christusgeschehen auskommen kann.

Die drei aufgewiesenen Zirkel bilden eine Grundstruktur, die in Childs' Überlegungen zur theologischen Interpretation immer wieder aufgegriffen werden.<sup>36</sup> Dürfte die Auffassung, dass die Exegese eines Textes andere Texte des Alten Testaments hinzuzuziehen hat, noch auf weitestgehende Zustimmung in der alttestamentlichen Wissenschaft stoßen, so haben besonders die in den letzten beiden Zirkeln artikulierten Auffassungen zu kontroversen Diskussionen Anlass gegeben. Aus diesem Grund ist zunächst Childs' Präzisierung bezüglich des *Zeugnisgehaltes* der alttestamentlichen Schriften nachzugehen.

### 1.1.2 Der 'sensus literalis' und die christologische Interpretation

Childs hat seine Auffassung des Zeugnisgehaltes der biblischen Schriften in mehreren Anläufen zu präzisieren versucht. Dies geschieht zunächst durch den Versuch, den reformatorischen 'sensus literalis' für die theologische Exegese erneut nutzbar zu machen. Childs spürt in dem Aufsatz 'The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem' in der Zimmerli-Festschrift von 1977 dem Bedeutungswandel des *sensus literalis* im Laufe der Kirchengeschichte nach. Ihren Ausgangspunkt nehme die Entwicklung beim früh-jüdischen Verständnis des Peschat, der im Unterschied zum Midrasch auf den vom Autor intendierten Sinn ziele.<sup>37</sup> Diese ursprüngliche Bedeutung („plain sense“) spielte jedoch aufgrund der Annahme eines vielfachen

<sup>30</sup> Vgl. a.a.O., 440ff.

<sup>31</sup> A.a.O., 440.

<sup>32</sup> Childs spricht von einer „ontological analogy“ Vgl. a.a.O., 442.

<sup>33</sup> Vgl. a.a.O., 442f.: „The analogy between the two is to be sought on the ontological level. Typological exegesis is to be rejected as a method but understood as part of the witness to an ontological relationship.“ Childs spricht hier von einer Tiefenstruktur, die sich einem methodisierbaren wissenschaftlichen Ansatz entzieht.

<sup>34</sup> Vgl. a.a.O., 443f.

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O., 443.

<sup>36</sup> Vgl. etwa, Childs, Exegesis (1997d), 22f.

<sup>37</sup> Vgl. Childs, Sensus (1977b), 80.

Schriftsinnes im Mittelalter eine eher untergeordnete Rolle.<sup>38</sup> Nach Childs entdeckte erst die Reformation, die auf Vorläufer wie Thomas von Aquin und Nicolaus von Lyra zurückgreifen konnte, den *sensus literalis* in ihrer Ablehnung der allegorischen Methode wieder neu. Luther habe ihn aber nicht nur gegen die Auffassung eines vielfachen Schriftsinns, sondern auch gegen einen einfachen ‘*sensus grammaticus*’, wie er bei Erasmus verwendet wurde, verteidigt.<sup>39</sup> Es sei für die Reformatoren (für Childs ist neben Luther noch Calvin von besonderer Bedeutung) charakteristisch, dass sie sowohl die historische (gegen die allegorische Methode) wie auch die theologische Bedeutung der Schrift (gegen den einfachen ‘*sensus grammaticus*’) unter dem Begriff des *sensus literalis* zu vereinigen vermochten.<sup>40</sup> Man wird sich dies nicht als zwei Stufen eines exegetischen Verfahrens vorstellen dürfen, sondern als eine hermeneutische Einheit. Der Text hat seine Bedeutung in einem bestimmten historischen Umfeld, verweist jedoch zugleich auf die göttliche Wirklichkeit.

Doch unter dem Einfluss der Aufklärung und des historischen Denkens brach diese Einheit von theologischem und historischem Sinn zusammen. Es bürgerte sich ein Verständnis ein, in dem der Text nun in erster Linie auf die ihm zugrunde liegenden historischen Gegebenheiten verwies, die seine Entstehung bedingen. Man wird dies als eine Folge der kritischen Frage nach dem Offenbarungsgehalt der biblischen Botschaft verstehen dürfen. Der Wahrheitsgehalt der biblischen Botschaft bemaß sich nun zunehmend an seiner historischen Zuverlässigkeit. „The task of exegesis lay in working out the true historical reference since revelation no longer consisted *in the words*, but exclusively in the subject matter to which the words referred.“<sup>41</sup> Aufgrund dieser veränderten Aufgabenstellung unterlag auch das Verständnis der Referenz der Biblischen Texte einem dramatischen Wandel. Die Annahme einer Referenz *in* den Texten musste der Behauptung einer Referenz *hinter* den Texten weichen. Childs folgt damit im Großen und Ganzen Hans W. Frei Darstellung der Hermeneutik des 18. und 19. Jahrhunderts, der auf den beginnenden Zusammenbruch der so genannten „literal-realistic-interpretation“ der Reformation im 18. Jahrhundert aufmerksam gemacht hat.<sup>42</sup> Der Effekt dieser Entwicklung war, dass der *sensus literalis* zunehmend zum historischen Sinn wurde, der Text von seinem kanonischen Kontext und der ihn tradierenden Gemeinschaft gelöst wurde und sich damit eine nur schwer zu

---

<sup>38</sup> Als Ausnahmen nennt Childs vor allem Thomas von Aquin und Nicolas von Lyra, der einen zweifachen *sensus literalis* eingeführt hat, um nach Childs sowohl die zeitgenössische jüdische Exegese als auch die neutestamentliche Interpretation des Alten Testaments gleichberechtigt nebeneinander zu stellen. Vgl. Childs, *Sensus* (1977b), 85.

<sup>39</sup> Vgl. a.a.O., 86.

<sup>40</sup> Calvin habe von einem ‘*verus scripturae sensus*’ gesprochen, der den literarischen (= historischen) und den spirituellen Sinn umfasse. Childs schreibt zusammenfassend: „The Reformers’ achievement was to offer an interpretation of the literal sense which, at least for a short time, held together the historical and the theological meaning, but shortly this unity of interpretation also broke apart.“ A.a.O., 87. Vgl. zu Luther auch ders., *Theologie* (1994a), 69, und zu Calvin a.a.O., 70ff.

<sup>41</sup> Childs, *Sensus* (1977b), 89. Hervorhebungen V. J.

<sup>42</sup> Vgl. Frei, *Eclipse*, 4f.51ff. Frei geht von Folgendem aus: „Western Christian reading of the Bible in the days before the rise of historical criticism in the eighteenth century was usually strongly realistic, i.e. at once literal and historical, and not only doctrinal or edifying.“ A.a.O., 1. Diese „literal-realistic-interpretation“, in der sich historischer und figurativer Sinn der biblischen Schriften verbanden, geriet unter zunehmenden Druck, denn es etablierte sich ein von den Texten abgelöstes Beziehungsfeld, das der Geschichte. Vgl. a.a.O., 4. Die Bibel wurde nun auf ihren historischen Gehalt geprüft, und der ‘*sensus literalis*’ veränderte seinen Bedeutungsgehalt: „Literal reading came increasingly to mean two things: grammatical and lexical exactness in estimating what the original sense of a text was to its original audience, and the coincidence of the description with how the facts really occurred. Realistic reading came in effect to be identical with the latter; it consisted of matching the written description against the reconstruction of the probable historical sequence to which it referred. Increasingly, historical-critical reading became the heir of the older type of realistic reading.“ A.a.O., 7.

schließende Lücke zwischen dem historischen Sinn und der aktuellen Bedeutung auftat. Childs fasst die Entwicklung wie folgt zusammen: „The rise of the historical critical method brought a new understanding of the literal sense of the biblical text as the original historical sense. But what was intended as an attempt to free the text from the allegedly heavy hand of tradition and dogma proved to be a weapon which cut both ways. The effect was actually to destroy the significance, integrity, and confidence in the literal sense of the text.“<sup>43</sup>

Childs selbst möchte diese in seinen Augen schädliche Entwicklung rückgängig machen und ein neues Verständnis des *sensus literalis* gewinnen, um die theologische Exegese auf ein angemessenes Fundament zu stellen. Es ist für Childs von besonderer Bedeutung, dass der Literalsinn eng mit der Glaubensgemeinschaft, die sich wiederum auf den Kanon gründet, verknüpft ist. „The literal sense of the text is the plain sense witnessed to by the community of faith. It makes no claim of being the original sense, or even of being the best.“<sup>44</sup> Die sich auf den *sensus literalis* gründende theologische Exegese erfüllt Childs zufolge ihre *Funktion in der Kirche. Hier und nur hier* übernimmt der Kanon der Bibel seine Rolle als *regula fidei* für die Glaubensgemeinschaft. Und allein in diesem Kontext stellt der *sensus literalis* auch die Aktualisierung der biblischen Stoffe für die Gegenwart sicher, deren Gelingen freilich ein Werk des Heiligen Geistes bleibt.<sup>45</sup>

Trotz der Beschränkung auf eine – zugespitzt formuliert – binnenkirchliche Perspektive möchte Childs die historische Methode mit der theologischen Interpretation in angemessener Weise verbinden.<sup>46</sup> Allerdings macht er erst in der ‘Theologie’ konkrete Vorschläge, wie dies geschehen kann. Dort wird das Konzept des *sensus literalis* mit dem Gedanken verbunden, dass die figurativen Bedeutungen den Originalsinn „ausdehnen“. Childs schreibt: „Die Rolle des Kanons als Schrift der Kirche und Medium zur Aktualisierung durch den Geist ist es, für eine Öffnung und eine Suche nach fortwährend neuen figurativen Anwendungen seines apostolischen Inhalts zu sorgen, indem er die ursprüngliche Bedeutung an die wechselnden Umstände der Glaubensgemeinschaft anpaßt ... . Diese figurativen Anwendungen dürfen vom Vollsinn nicht isoliert gesehen werden, sondern müssen als Ausdehnung der einen Geschichte von Gottes Ziel in Jesus Christus verstanden werden.“<sup>47</sup> Die Vorstellung der „Ausdehnung“ (im englischen Original: „extension“), die übrigens, bezogen auf die typologische Methode der Reformatoren, bereits von Frei verwendet wurde,<sup>48</sup> bildet in der ‘Theologie’ den Zentralbegriff, wenn es um die theologische Interpretation geht.<sup>49</sup> Figurativer und originaler Sinn fallen Childs zufolge nicht auseinander.

---

<sup>43</sup> Childs, *Sensus* (1977b), 91f. Vgl. auch die etwas abgekürzte Bemerkung a.a.O., 89. „The historical sense of the text was construed as being the *original* meaning of the text as it emerged in its pristine situation. Therefore, the aim of the interpreter was to reconstruct the original occasion of the historical reference on the basis of which the truth of the biblical text could be determined. In sum, the *sensus literalis* had become *sensus originalis*.“ Vgl. zu dem gesamten Zusammenhang auch Noble, *Sensus*, 10ff.

<sup>44</sup> Childs, *Sensus* (1977b), 92. Vgl. auch ders., Christ (1997a), 63.

<sup>45</sup> Vgl. Childs, *Sensus* (1977b), 93: „The role of the Holy Spirit in biblical interpretation is not to add a new dimension to the literary sense, but to effect the proper actualization of the biblical text in terms of its subject matter for every succeeding generation of the church.“

<sup>46</sup> Vgl. Childs, *Reflections* (1990b), 8. Dort wird als Hauptproblem der Biblischen Theologie benannt: „... namely, the challenge of employing the common historical critical tools of our age in the study of the Bible while at the same time doing full justice to the unique theological subject matter of Scripture as the self-revelation of God.“

<sup>47</sup> Childs, *Theologie* (1996a), 450.

<sup>48</sup> Vgl. Frei, *Eclipse*, 2: „Far from being in conflict with the literal sense of biblical stories, figuration or typology was a natural *extension* of literal interpretation.“ Hervorhebung V.J.

<sup>49</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 114: „Es hat vielmehr mit der Fähigkeit biblischer Sprache zu tun, in einer neuen und kreativen Weise mitzuschwingen, wenn sie aus dem Blickwinkel eines volleren Verständnisses christlicher Wahrheit gelesen wird. Solch eine Lesart will nicht den »sensus literalis« des Textes bedrohen, sondern ihn mit Hilfe einer Wirklichkeitskonfiguration ausdehnen, die nur partiell gehört worden ist. Aus diesem

der, sondern sind als Erkenntnisebenen ein und des selben Prozesses zu verstehen. Childs kann deshalb auch von einem „multi-level-approach“ sprechen.<sup>50</sup> Er legt jedoch besonderen Wert darauf, dass das vorgeschlagene Verfahren nicht mehrere Stufen umfasst, sondern als *methodische Einheit* zu verstehen ist. „When proposing a multi-level approach to Scripture I am suggesting a single method of interpretation which takes seriously both the different dimensions constituting the biblical text and the distinct contexts in which the text operates. There is no single hermeneutical principle which would establish a fixed temporal order in exegesis or which would prioritize one entrance into the text. The test of success lies in the ability of exegesis to illuminate the full range of the sense of the text while holding together witness and subject matter in a unity commensurate with its canonical function.“<sup>51</sup>

Childs verwendet neben dem Begriff der Ausdehnung eine ganze Reihe von weiteren Metaphern, um sein Verständnis der theologischen Exegese zu präzisieren. Im zweiten Band der ‘Theologie’ versichert er nochmals, dass sein Ansatz nicht in Konkurrenz zur historischen Methode treten will. Die historischen und literarischen Analysen werden in einer *kreisförmigen* Bewegung vom Text zur Wirklichkeit und zurück eingebunden. Eine so konzipierte Lektüre eröffne einen „*neuen Blick*“ und stoße zu einer „*tieferen Ebene*“ vor, der *Substanz*, die in der „*Dynamik des biblischen Zeugnisses*“ verborgen liegt.<sup>52</sup> Childs gesteht den unverfügbaren Charakter des Verstehens ein: „Entscheidend für diese Leseweise ist die Einsicht, daß das völlige Begreifen von Gottes Wirklichkeit, das der christliche Ausleger an den biblischen Text heranträgt, keine Ansammlung von richtigen Lehren oder moralischen Ideen ist, sondern eine Antwort auf den lebendigen Gott, der gnädig sich selbst bekanntgemacht hat. Ein Großteil des Erfolges solch einer Exegese beruht darauf, wie angemessen Gottes Gegenwart verstanden worden ist. Es gibt nämlich *kein objektives Kriterium*, durch das dieses Wissen überprüft werden könnte, gleichsam jenseits des Kriteriums von Gottes Wirklichkeit selber. Wenn die Kirche bekennt, daß es *der Geist Gottes* ist, der den Text zur Erkenntnis seiner wahren Wirklichkeit erschließt, dann läßt sich daraus ebenso folgern, daß der Geist auch die Wirklichkeit Gottes in ihrer Vollkommenheit zum Verstehen des Textes anwendet.“<sup>53</sup> Childs scheint an dieser Stelle in das Fahrwasser einer pneumatischen Exegese, wie sie etwa Girgensohn in den 1920er und 1930er Jahren vertreten hatte, zu geraten. Doch dürfte der entscheidende Unterschied zu ihr darin liegen, dass Childs ein zweistufiges Verfahren, wie es dort vorgeschlagen wurde, gerade vermeiden will.<sup>54</sup> Die theologische Interpretation bleibt so ein einziger, im Einzelnen nicht methodisierbarer Prozess, in dem historische und theologische Aspekte ineinander greifen und einander durchdringen. Die Schwierigkeit, diesen Interpretationsprozess auf einen Begriff zu bringen, schlägt sich in der Vielfalt der von Childs verwendeten Metaphern nieder. Die verschiedenen Anläufe, die Childs im Laufe der Zeit unternimmt, versuchen damit zweierlei zum Ausdruck zu bringen: Zum einen geht der figurative Sinn nach Childs über die historische Bedeutung hinaus, ohne diese zu zerstören. Andererseits kann Childs etwa mit der Vorstellung der Ausdehnung oder durch den Rückgriff auf den pneu-

---

Grunde bleiben Allegorie oder Typologie, wenn sie richtig verstanden und durchgeführt werden, ein grundlegender Teil christlicher Auslegung.“ Vgl. ähnlich auch ders., Theologie (1996a), 48.

<sup>50</sup> Vgl. Childs, Exegesis (1997d), 22, sowie ders., Christ (1997a), 61ff.

<sup>51</sup> Childs, Exegesis (1997d), 22. In der ‘Theologie’ spricht Childs von der Legitimität vielfacher Schriftsinne, sofern diese auf dem Literalsinn gegründet seien. Vgl. Childs, Theologie (1996a), 451. Vgl. ähnlich auch ders., Christ (1997a), 61.

<sup>52</sup> Vgl. Childs, Theologie (1996a), 50f., wo die verschiedenen, im Fließtext hervorgehobenen Metaphern gedrängt begegnen. Vgl. auch Childs, Biblical Theology (1992a), 381f.

<sup>53</sup> Childs, Theologie (1996a), 51. Hervorhebungen V.J.

<sup>54</sup> Vgl. Childs, Germany (1994b), 239f.



matologischen Aspekt der theologischen Interpretation auf den unverfügbaren, nicht objektivierbaren Charakter dieses spezifischen Verstehens aufmerksam machen.

Durch die Betonung des unverfügbaren Charakters des theologischen Verstehens meint Childs die Fehler, an denen die christologische Interpretation der 1930er Jahre seiner Auffassung nach litt, vermeiden zu können. Childs ist sich des Nutzens der Wiedergewinnung des Alten Testaments, der von der christologischen Interpretation für die Kirche in den 1930er Jahren ausging, durchaus bewusst, wirft ihr jedoch eine apologetische Haltung vor. „This approach [Childs' eigenes Unternehmen, V.J.] is far removed from Vischer's in that its genre is confession not apologetics, its function is worship not disputation, its content is eschatology not time-bound history, and its truth is self-affirming not analytical demonstration.“<sup>55</sup> Abgesehen davon, dass der Vorwurf der Apologie an die Adresse der christologischen Exegese, die unter den historischen Umständen apologetisch sein musste, naiv anmutet, muss angemerkt werden, dass Childs Vischers Absicht zumindest, was das 'Christuszeugnis' angeht, schwerlich trifft. Das Buch ist, wie gezeigt wurde (siehe Seite 44ff.), eher eine Predigthilfe als eine theoretische Abhandlung und entspricht möglicherweise mehr Childs' Absicht, als dieser zugestehen kann und will.

Die Polemik gegen Vischers 'christologische Interpretation' macht jedoch noch einmal besonders deutlich, wie Childs seine eigene theologische Interpretation verstanden wissen will. Wenn Childs, wie Vischer, von einem Christuszeugnis des Alten Testaments spricht, dann will er das Christuszeugnis nicht im Sinne eines christologischen Beweises oder als christologische „Rückprojektion“<sup>56</sup> verstanden wissen, sondern betont stets dessen ephemeren Charakter.

Überblickt man das Werk von Childs, dann wird die Bedeutung der 'christologischen' Interpretation nicht hoch genug veranschlagt werden dürfen. Wann immer er vom Bezug des Zeugnisses zu der bezeugten Sache spricht, begegnet auch ein Hinweis auf deren christologischen Inhalt. Dies ist nicht nur in den frühen Aufsätzen so,<sup>57</sup> sondern findet sich auch an zentraler Stelle in der 'Theologie'<sup>58</sup> und in den Veröffentlichungen der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts bis hin zu den letzten Veröffentlichungen.<sup>59</sup> Childs macht immer wieder deutlich, dass im Kontext der christlichen Lektüre der Bibel die Sache, von der beide Testamente reden, einen konstitutiven Bezug zum Christusgeschehen aufweist. Beide Testamente legen so auf je unterschiedliche Weise Zeugnis von der göttlichen Realität in Jesus Christus ab.<sup>60</sup> Childs fasst in der 'Theologie' die Eckpfeiler seiner theologischen Exegese folgendermaßen zusammen: „Wir halten als Ergebnis fest, daß die Hauptaufgabe Biblischer Theologie darin besteht, auf die ganze christliche Bibel mit ihren beiden sehr verschiedenen Stimmen zu hören, die nach dem Bekenntnis der christlichen Kirche beide Glaubenszeugnis von Jesus Christus ablegen. Es gibt keine übergreifende hermeneutische Theorie, durch welche die Spannung zwischen dem Glaubenszeugnis des Alten Testaments in seinem Eigenrecht und dem des Neuen Testaments mit seinem transformierten Alten Testament aufgelöst werden könnte. Vielmehr ist es die Aufgabe der Biblischen Theologie, sich für eine fortwährende theologische Reflexion einzusetzen, welche den kanonischen

---

<sup>55</sup> Childs, Exegesis (1997d), 25. Vgl. die wortwörtliche Wiederholung in ders., Christ (1997a), 63.

<sup>56</sup> Vgl. Childs, Theologie (1996a), 47.

<sup>57</sup> Vgl. Childs, Interpretation (1964), 444, und ders., Psalm 8 (1969b), 30.

<sup>58</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 105ff., bes. 114f., sowie ders., Theologie (1996a), 450ff.

<sup>59</sup> Vgl. vor allem Childs, Christ (1997a), 62f., ders. Exegesis (1997d), 24, und ders., Struggle (2004), 313.

<sup>60</sup> Vgl. Childs, Theologie (1996a), 451: „Es ist ein grundlegendes christliches Bekenntnis, daß die *ganze* Schrift Zeugnis von Jesus Christus ablegt.“ Vgl. auch ders., Theologie (1994a), 113: „Aber das Herz des Unternehmens [der Biblischen Theologie; V.J.] ist christologisch; sein Inhalt ist Jesus Christus und nicht sein eigenes Selbstverständnis oder seine eigene Identität.“

Text in detaillierter Exegese studiert, und dem Glaubenszeugnis beider Testamente Gerechtigkeit widerfahren zu lassen im Lichte ihres Hauptinhaltes, der Jesus Christus ist.“<sup>61</sup> In diesem Zitat finden sich die wesentlichen Elemente, die zur Beurteilung der Hermeneutik Childs’ im Auge behalten werden müssen. Sie seien noch einmal genannt:

Die theologische Exegese erfüllt ihre Aufgabe allein im Rahmen der Kirche.

Ihre Aufgabe besteht darin, das Zeugnis des Alten Testaments in seinem historischen Kontext zu hören.

Die Exegese soll dabei jedoch nicht stehen bleiben, sondern zur Sache, dem Zeugnisinhalt, der in dem gegebenen Kontext christologisch gefasst wird, vordringen, ohne freilich den originalen Sinn zu zerstören.

Dieser Prozess lässt sich nicht im Rahmen einer hermeneutischen Theorie methodisieren.

Welche Gestalt eine solche Exegese annehmen kann, ist im Zusammenhang der Erörterung von Leittexten noch eingehend zu untersuchen (siehe Seite 112ff.). Im Folgenden soll zunächst versucht werden, den Ansatz Childs’ in das Koordinatensystem der hermeneutischen Debatten des 20. Jahrhunderts einzuordnen, um dann die vorwiegend kritische Auseinandersetzung um Childs’ Hermeneutik betrachten zu können.

### *1.1.3 Childs’ Hermeneutik im Kontext der theologischen und philosophischen Debatte des 20. Jahrhunderts*

Betrachtet man die theologische Exegese, die Childs vorschlägt, und ihre hermeneutischen Prämissen, dann fällt die Übereinstimmung mit Karl Barths Ansatz unmittelbar ins Auge.<sup>62</sup> Obwohl Childs Barth in seinen Baseler Studienjahren zunächst reserviert gegenüberstand, hat er seine Haltung später korrigiert.<sup>63</sup> Wie tiefgreifend diese Korrektur war, kann man daran ermessen, dass Childs das Konzept der theologischen Exegese von Barth übernimmt und ihm in vier zentralen hermeneutischen Hinsichten folgt. Erstens geht Childs wie Barth davon aus, dass die Bibel als *Schrift der Kirche* zu verstehen sei. Dies schließt nach Barth nicht aus, dass sie zugleich ein Dokument der Religions- oder Menschheitsgeschichte ist, doch ist dies nicht der Fokus der theologischen Exegese. Childs beschreibt in ähnlicher Weise den Kanon als Schrift einer Glaubensgemeinschaft. Als Schrift der Kirche ist die Bibel, und dies ist der zweite Punkt der Übereinstimmung, *Zeugnis der Offenbarung*.<sup>64</sup> Die mit dieser Annahme verbundene Unterscheidung von historisch gebundenem Zeugnis und bezeugter Sache wird von Childs ebenfalls aufgenommen. Drittens ist mit dieser Konzeption der Hermeneutik bei Barth eine *Methodenkritik* verbunden, die er vor allem in der Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack profiliert hatte. Die historische Kritik stoße, so Barth und Childs einhellig, nicht zum Wesen der biblischen Sache vor. Deshalb müsse die theologische Exegese weitere Überlegungen einschließen, die jedoch nicht in eine eigene Methode münden sollen. Vielmehr verbinden sich für beide in der theologi-

---

<sup>61</sup> Childs, *Theologie* (1994a), 103.

<sup>62</sup> Siehe zu Barth Seite 40. Die Überschneidungen hinsichtlich der hermeneutischen Prämissen sind bereits in einer Reihe von Untersuchungen hervorgehoben worden. Vgl. vor allem Scalise, *Hermeneutics*, 79. Vgl. auch Brett, *Grain*, 282, O’Connor, *Text*, 91, und Barr, *Theology* (1999), 405ff.

<sup>63</sup> Vgl. Childs, Barth (1969a), 31.

<sup>64</sup> Der in diesem Zusammenhang von Barth verwendete Begriff der Theopneustie findet sich bei Childs nicht, begegnet aber der Sache nach, wenn sich Childs auf die Unterscheidung von Zeugnis und Zeugnisinhalt bezieht. Denn wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Bibel auf Gott hinweist und sie dies nicht aufgrund irgendeiner äußeren Qualität tut, dann kann sie es nur aufgrund der Annahme einer wie auch immer zu formulierenden Inspiration.

schen Exegese historische und theologische Elemente. Beide beharren schließlich darauf, dass der Charakter dieses theologischen Verstehens letztlich *unverfügbar* bleibe.<sup>65</sup>

Doch ist Childs nicht nur in methodischer Hinsicht von Barth abhängig. Auch hinsichtlich der *theologischen Prämissen*, die hinter der Methodenkritik stehen, folgt er dem Dogmatiker. Es ist das Verständnis von Gottes Offenbarung und die mit ihm verbundene Ablehnung einer natürlichen Gotteserkenntnis, welche die theologische Grundlage für die Methodenkritik bildet.<sup>66</sup> Wie wir gesehen haben, weist Barth der historischen Kritik in der Auseinandersetzung mit Harnack eine vorwiegend kritische Funktion zu. Ihre Aufgabe sei es, auf die Fremdheit der biblischen Schriften hinzuweisen und so einer Gotteserkenntnis in der Geschichte die historische Basis zu entziehen. Zwar folgt Childs als Exeget Barth nicht bezüglich der kritischen Funktion der historischen Methode, argumentiert aber auf der Grundlage derselben theologischen Prämissen. In 'Interpretation in Faith' stellt Childs die These auf, dass die historischen Werkzeuge nicht ausreichen, um zur göttlichen Wirklichkeit vorzudringen, weil diese Wirklichkeit nicht an die Vergangenheit gebunden sei.<sup>67</sup> Im Hintergrund steht ein dynamisches Gottesbild: die Vorstellung, dass die göttliche Wirklichkeit nicht zu begrenzen sei, sie in der Exegese aber dennoch versuchsweise thematisiert werden müsse. Das Verstehen der göttlichen Wirklichkeit bleibt unverfügbar und lässt sich nicht mit einer Methode einfangen. Eine natürliche Gotteserkenntnis in der Natur oder der menschlichen Erfahrung schließt Childs aus.<sup>68</sup> Erst die entsprechende theologische Exegese eröffne den Rahmen für die göttliche Offenbarung: „This self-authenticating character of divine reality is allowed its full freedom only within the activity of genuine exegesis.“<sup>69</sup>

Aufgrund der expliziten Aufnahme wesentlicher Strukturmerkmale und der theologischen Grundlegung könnte man die theologische Exegese Childs' als Versuch verstehen, die Barthsche Schriftlehre in ihren Konsequenzen für die alttestamentliche Wissenschaft zu reflektieren und in die Praxis umzusetzen.<sup>70</sup> Dies ist nicht, wie es in der Regel von exegetischer Seite formuliert wird, als Manko des Ansatzes von Childs zu werten,<sup>71</sup> sondern ist eher als produktives Element einzuschätzen, weil es die Exegese auf ein theologisches Fundament stellt.<sup>72</sup> Childs als Exeget

---

<sup>65</sup> Die Theorie der Kongenialität wird von Childs nicht übernommen, doch auch hier findet sich eine sachliche Parallele, insofern auch Childs die Schrift als gegenwärtige Anrede versteht.

<sup>66</sup> Vgl. Scalise, *Hermeneutics*, 80.

<sup>67</sup> Vgl. Childs, *Interpretation* (1964), 443.

<sup>68</sup> Vgl. a.a.O., 443: „There are no other avenues within nature, no human experience, no *Vorverständnis* which can interpret the purpose of God in isolation from the witness.“

<sup>69</sup> A.a.O., 444.

<sup>70</sup> Dies wird von Childs überraschenderweise jedoch erst in der Rückschau bemerkt. „Only after I had completed this essay did it occur to me how much my own attempt to resolve the hermeneutical problems of Old Testament interpretation according to a new canonical approach has been unconsciously influenced by the German struggle of the 30s.“ Childs, *Germany* (1994b), 245. Dieses Bekenntnis mutet deshalb so seltsam an, weil die Abhängigkeit von Barth allein schon durch die Übernahme des Begriffes 'theologische Exegese' offensichtlich ist. Man wird zudem nicht annehmen dürfen, dass der Einfluss Barths im Laufe der Zeit geschwunden ist, wie Scalise, *Hermeneutics*, 79, zutreffend bemerkt.

<sup>71</sup> Dies wird freilich in der Regel negativ angemerkt, um den Ansatz Childs' als un- oder vorkritisch zu diffamieren. Vgl. etwa Barr, *Theology* (1999), 406: „... it is transparent that this work [die 'Theologie' V.J.] does not really belong to biblical theology but is a biblical apologetic for a Barthian dogmatic stance.“ Oder ähnlich Oeming, *Theologien* (1987), 204: „Daß bei Childs der ganze Kanon als das durch die Tradition geläuterte, eine, gleich gültige Wort Gottes in der einen, einheitlichen Glaubensgemeinschaft dasteht, welches als Norm für die zukünftigen Generationen offensteht, mutet eher als ein Stück Barth'scher Dogmatik an, denn als ein irgend haltbares historisches Urteil.“ In exegetischen Kreisen scheint der Barthsche Theologie der Nimbus des Dogmatismus anzuhaften, der für eine historisch arbeitende Disziplin selbstverständlich nicht in Frage kommt.

<sup>72</sup> Auf die allgemeinhermeneutische Bedeutung wird im Folgenden noch zurückzukommen sein.

zeigt sich allein in der Beurteilung der historischen Kritik stärker als Barth an einem Ausgleich von historischer Kritik und theologischer Interpretation interessiert. Es könnte jedoch sein, dass er, ohne deren kritisches Element in den eigenen Ansatz einzubeziehen, der Barthschen Hermeneutik die theologische Spitze nimmt. Barth verfolgte, wie wir gesehen haben, die Absicht, der Theologie ihre Sicherungsmechanismen zu entziehen. Wenn Childs nun seinerseits – wie später zu zeigen sein wird – seine Hermeneutik auf die Endgestalt des Kanon aufbaut, dann versteht er seine Hermeneutik mit einer historischen Grundlegung – eine Operation, die der Barthschen Absicht strikt widerspricht. Es darf allerdings schon an dieser Stelle angemerkt werden, dass es bei Childs durchaus rivalisierende Auffassungen bezüglich des Kanon und seiner Bedeutung gibt, so dass diese Kritik Childs nur partiell trifft.<sup>73</sup>

Gerhard von Rad ist neben Karl Barth ein weiterer wichtiger Gesprächspartner für Childs.<sup>74</sup> Wie gezeigt werden konnte, führte von Rad die Diskussion der 1930er Jahre mit der Vorstellung der Typologie in produktiver Weise fort. Doch war es nicht die Idee einer typologischen Interpretation, die von Rad berühmt machte, sondern die Ausrichtung der alttestamentlichen Theologie an den Ergebnissen der überlieferungs- und formgeschichtlichen Methode. Diese hatte einen doppelten Effekt. Zum einen beeinflusste sie die *Darstellung* der Theologie des Alten Testaments, die sich nun an den Überlieferungssträngen orientierte. Und zum anderen konnte sie den *Inhalt* der Zeugnisse berücksichtigen, der nach von Rad von der Dialektik von ‘Verheißung und Erfüllung’ gekennzeichnet ist. Die Nacherzählung der biblischen Stoffe in ihrer beständigen Aktualisierung wird so zur zentralen Aufgabe der Theologie des Alten Testaments, wie von Rad sie verstehen möchte.

Childs folgt von Rad in dieser Hinsicht und beabsichtigt, sowohl seine ‘Old Testament Theology’ als auch seine ‘Biblische Theologie’ an der Nacherzählung der biblischen Stoffe zu orientieren.<sup>75</sup> Doch kritisiert er deren Durchführung bei von Rad. Dieser habe, so Childs, die Nacherzählung nicht an der Endform der Traditionen, wie sie sich in den biblischen Schriften finden, ausgerichtet, sondern an historischen Rekonstruktionen der Geschichte Israels, die in hohem Maße angreifbar seien.<sup>76</sup> Die Theologie des Alten Testaments auf historische Rekonstruktionen zu gründen, deutet nach Childs darauf hin, dass von Rad die von ihm beabsichtigte Orientierung an der Glaubensgeschichte der Traditionen nicht durchgehalten habe.<sup>77</sup> Letztlich regiere wiederum die historische Konstruktion die Darstellung der Zeugnisse der israelitischen Glaubensgeschichte und lasse sie in ihrem Eigenwert nicht zu Wort kommen. Childs versucht dieses Manko zu vermeiden, indem er den Endtext, der alle Traditionen zusammenfasst, in den Mittelpunkt stellt.<sup>78</sup> Darauf ist im Zusammenhang der Kanonfrage noch einmal zurückzukommen.

Folgt Childs hinsichtlich der Nacherzählung über weite Strecken dem Ansatz von Rads, so ist sein Urteil, bezogen auf die wichtigste inhaltliche Dimension, nämlich die Annahme einer

---

<sup>73</sup> Siehe zu dem gesamten Zusammenhang und zur Bewertung des Kanonverständnisses unten Seite 104.

<sup>74</sup> Vgl. Reventlow, *Theologie* (1996), 66.

<sup>75</sup> Vgl. Childs, *Theology* (1985b), 12; sowie ders., *Theologie* (1994a), 119f.

<sup>76</sup> Childs bezieht sich vor allem auf die Annahme einer Religion der Väter, den Neujahrskult und die Ursprünge des Passafestes. Vgl. a.a.O., 131. Vgl. zur Kritik von Rads weiterhin Childs, *Theology* (1985b), 16.

<sup>77</sup> Vgl. Childs, *Theology* (1995b), 295.

<sup>78</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 120. „Jedoch würde es [das Unternehmen einer biblischen Theologie, V.J.] sich von der Art von Rads darin unterscheiden, daß es auf die Stimme Israels nicht in der Form der wissenschaftlich rekonstruierten Traditionsströme hört, sondern in der kanonisch gestalteten Literatur des Alten Testaments als einem Medium für Israels »Heilsgeschichte«.“

beständigen Aktualisierung der Traditionsgüter, gespalten. Denn das Werkzeug der Traditionsgeschichte ist für Childs von enormer Bedeutung, insofern es die Vorgeschichte der in der Endform des Kanon zusammengefassten Traditionen erhellen kann und so zu deren Interpretation maßgeblich beiträgt. Doch will Childs den Prozess der Aktualisierung auf die alttestamentliche Traditionsbildung begrenzt wissen. Aus diesem Grund wendet er sich zum einen gegen die Weiterführung des von Radschen Ansatzes in Nordamerika. Wenn dort das Konzept hermeneutisch genutzt werde, indem gegenwärtige Interpretationen der Schrift als neue Aktualisierungen verstanden werden,<sup>79</sup> dann vernachlässige man die christologische Ausrichtung des von Radschen Ansatzes.<sup>80</sup> Aufgrund der Zentralität des Christusgeschehens müsse die innerbiblische Interpretation von der gegenwärtigen Auslegung unterschieden werden. Den Prozess der Aktualisierung in die Gegenwart auszudehnen, raubt zudem den biblischen Schriften ihre besondere Geltung als Heilige Schrift. Zum anderen wendet Childs sich gegen die Ausdehnung des Konzeptes der Aktualisierung auf das Verhältnis der Testamente. Wenn von Rad das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in Analogie zum vorexilischen Wachstum der Tradition verstehe, dann übersehe er den kanonischen Rang, der den biblischen Schriften bereits zukam.<sup>81</sup> Die Kritik gilt jedoch nicht in erster Linie seinem Lehrer, sondern dem Anliegen Hartmut Geses, der eine einheitliche Traditionsentwicklung zwischen den Testamenten annimmt und die Septuaginta gegenüber dem Hebräischen Kanon in ihrer Bedeutung für die Kirche aufwertet.<sup>82</sup> Der Hintergrund der kritischen Äußerungen Childs' ist in der Annahme eines relativ früh fixierten hebräischen Kanon zu suchen, der für Childs eine zentrale Bedeutung hat.

Es sind also vor allem seine theologischen Grundannahmen, die Childs eine kritische Haltung gegenüber seinem Lehrer von Rad und vor allem gegenüber dessen Schülern einnehmen lassen. Die Vorstellung eines früh fixierten Kanon und die zentrale Stellung der Christologie spielen darin eine wichtige Rolle. Die Kritik darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Childs sich mit von Rad hinsichtlich der theologischen Interpretation durchaus einig weiß. Childs macht in der Theologie klar, dass die Typologie, wird sie richtig ausgeführt, ein legitimer Teil der christlichen Auslegung bleibe.<sup>83</sup> Allein hinsichtlich der Durchführung der typologischen Interpretation bei von Rad finden sich schwankende und z.T. widersprüchliche Anmerkungen Childs. So macht Childs anfangs klar, dass eine typologische *Methode* für ihn nicht in Frage komme.<sup>84</sup> Nun hatte von Rad seine typologische Interpretation, wie wir gesehen haben, durchaus *nicht* im Sinne einer Methode konzipiert, sondern unter Berufung auf Gadamer wiederholt auf ihren nicht methodisierbaren Charakter hingewiesen. Dies dürfte Childs später auch bewusst geworden sein, denn der Vorwurf findet sich an keiner weiteren Stelle. Statt dessen wird anderenorts angemerkt, dass die Typologie aufgrund ihres nebulösen Charakters von den Schülern von Rads nicht aufgenommen wurde.<sup>85</sup> Die widersprüchlichen Aussagen können als Versuch Childs' gewertet werden, die christologische Interpretation genauer zu fassen. Sie soll nach Childs weder als festgefügtes Methodenkonzept noch als willkürliche christliche Interpretation erscheinen. In der

---

<sup>79</sup> Vgl. Childs, von Rad (1986), 80. Die Kritik bezieht sich unter anderem auf James A. Sanders, auf den im Zusammenhang der Kanondiskussion noch zurückzukommen ist.

<sup>80</sup> Vgl. a.a.O., 85.

<sup>81</sup> Vgl. Childs, Introduction (1979), 669.

<sup>82</sup> Vgl. a.a.O., 669. Vgl. zum Ansatz Geses auch die Diskussion um den Kanon.

<sup>83</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 114. Dort wird von Rad nicht genannt, doch dürfte sich die Aussage auf sein Verständnis berufen, da Childs an keiner Stelle andere Konzepte erwähnt.

<sup>84</sup> Vgl. Childs, Interpretation (1964), 443.

<sup>85</sup> Vgl. Childs, Germany (1994b), 242.

ambivalenten Beurteilung der Typologie von Rads spiegelt sich so der Balanceakt, den eine angemessene christologische Interpretation erfordert.

Zusammenfassend erscheint die theologische Hermeneutik Childs' als Weiterführung des Konzeptes von Gerhard von Rad. Dessen überlieferungsgeschichtlicher Ansatz wird von Childs weitestgehend übernommen, wobei er allein bezüglich der Verhältnisbestimmung der Testamente auf dessen Begrenzungen aufmerksam macht. Auch hinsichtlich der christologischen Interpretation herrscht ein weit reichender Konsens. Denn von Rad wie Childs beharren auf deren nicht methodisierbarem Charakter. Die 'Typologie' wird von Childs jedoch insofern weitergeführt, als er sie durch die Berufung auf den kanonischen *sensus literalis* auf eine allgemeingültige Grundlage zu stellen versucht. Es hat den Anschein, als sähe Childs dies bei von Rad nicht gewährleistet. Insofern dient die eingehende Reflexion über die christologische Interpretation dazu, den Vorwurf der Willkür abzuwehren. Zieht man zudem noch in Betracht, welche Bedeutung Childs dem Kanon zuschreibt, dann erscheint sein gesamtes Verfahren als der Versuch, die christologische Interpretation, ausgehend von ihrer nachkritischen Grundlegung, auf eine den gegenwärtigen exegetischen und hermeneutischen Fragen angemessene Basis zu stellen.

Der Ansatz Childs' ist nicht nur im Kontext der theologischen Hermeneutikdebatten des 20. Jahrhunderts zu verorten, sondern abschließend auch in den Zusammenhang des philosophischen Hermeneutikdiskurses zu stellen. Er weist, wie bereits anklang, eine Reihe von Parallelen zur Konzeption Hans-Georg Gadamers auf.<sup>86</sup> Dennoch finden sich nur wenige ausdrückliche Bezüge auf dessen Werk. In der 'Theologie' lobt Childs Gadamers Kritik der wissenschaftlichen Methode. „Es liegt jetzt am Tage, wie erfolgreich sich Gadamers neue Hermeneutik des Verstehens gegen die Hegemonie der klassischen, wissenschaftlich-historischen Bibelkritik auf der Suche nach besser geeigneten Kategorien wandte.“<sup>87</sup> Vor allem der Hinweis auf die Begrenzungen der historischen Methode und die mit ihm verknüpfte Methodenkritik verbindet die beiden Ansätze.<sup>88</sup> Childs hat bereits in 'Interpretation in Faith' die drei hermeneutischen Kreise mit der Einsicht verbunden, dass eine theologische Interpretation nicht von einem neutralen und unabhängigen Standort aus gelingen kann. Der Text sei in seinem Umfeld, im Zusammenhang der christlichen Bibel und in Relation zur biblischen Sache zu hören. Die normative Aufgabe der Exegese, die Childs besonders im dritten hermeneutischen Zirkel hervorhebt, ist ihm zufolge als Aufgabe der Kirche zu denken.<sup>89</sup> Auch die jüdische Interpretation der Schrift weise in diese Richtung, wenn etwa der Einzeltext ebenfalls im Kontext der als Einheit gedachten Bibel, der rabbinischen Interpretation und der eigenen Glaubensgemeinschaft gehört werde.<sup>90</sup> Eine voraussetzungslose Exegese, so spitzt Childs in der 'Theologie' zu, ist seiner Auffassung zufolge nicht denkbar.<sup>91</sup> Dieses Motiv begegnet bei Gadamer unter dem Stichwort des

---

<sup>86</sup> Siehe zu Gadamer Seite 27ff. Vgl. auch Brett, *Criticism*, 135ff., der in Gadamers Sicht der Klassik eine Parallele zu Childs' Hervorhebung des Kanon sieht. Vgl. v.a. a.a.O., 143. Childs hat allerdings diese Ansicht explizit zurückgewiesen. Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 96. Weiterhin hat Noble auf eine Nähe zu Gadamers Ansatz hingewiesen, doch zugleich auch vor vorschnellen Parallelisierungen gewarnt. Vgl. Noble, *Approach*, 219ff., bes. 222.

<sup>87</sup> Childs, *Theologie* (1994a), 241.

<sup>88</sup> Vgl. auch Noble, *Approach*, 255.

<sup>89</sup> Vgl. Childs, *Interpretation* (1964), 443.

<sup>90</sup> Vgl. a.a.O., 448f.

<sup>91</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 26.

wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das von der eigenen Tradition nicht absehen kann.<sup>92</sup> Der Ausgangspunkt der Methodenkritik war bei Gadamer die Auffassung, dass es sich beim Verstehen um ein „wunderhaftes Ereignis“ handelt, um eine Wahrheitserfahrung, die dem Kontrollbereich der wissenschaftlichen Methodik entzogen sei. Childs hat in ähnlicher Weise den unverfügbaren Charakter der christologischen Interpretation hervorgehoben. Childs' theologische Interpretation erscheint vor dieser Folie allein als ein Spezialfall oder besser als *Modell* der allgemeinen Hermeneutik, wie sie im Anschluss an Gadamer verstanden werden kann. Die christologische Interpretation des Alten Testaments reflektiert – freilich unter der Prämisse, dass die vorgelegte Interpretation überzeugend ist – damit das Problem, vor dem jede Hermeneutik steht: nämlich dass das Verstehen letztlich ein Ereignis ist, das dem vermeintlich objektiven methodischen Zugriff entzogen bleibt. Unter dieser Prämisse erscheint die theologische Interpretation mit ihrer christologischen Spitze nicht mehr als so abseitig, wie generell angenommen wird. Wenn jedes Verstehen auf einem Ereignis beruht und keine methodischen Sicherungsmechanismen eine objektive Interpretation hervorbringen können, kann auch eine christologische Interpretation Wahrheitsansprüche geltend machen. Wenn Childs jedoch versucht, seine Interpretation durch den Rückgriff auf den reformatorischen *sensus literalis* auch für kritische Ohren plausibel zu machen, dann führt er wiederum Sicherungsmechanismen ein, die dem Charakter seiner theologischen Interpretation grundsätzlich widersprechen.

#### *1.1.4 Die christologische Interpretation in der Diskussion*

Vor allem die von Childs vorgetragene Theorie der Referenz, die den Kern der christologischen Interpretation bildet, ist von verschiedensten Seiten immer wieder angegriffen worden. Dieses auf Karl Barth zurückgehende Element der theologischen Interpretation hat Childs nicht nur den Vorwurf eingebracht, er verfolge einen ahistorischen Dogmatismus, sondern auch zu der Behauptung geführt, sein Ansatz unterliege einem postmodernen Subjektivismus.

In der Regel werden die Angriffe im Namen einer vermeintlich objektiven historischen Kritik vorgetragen. Rolf Rendtorffs Bemerkungen in seiner Besprechung der 'Theologie' können als exemplarisch gelten: „Was ich nicht verstehen und nicht akzeptieren kann, ist der Vorbau dogmatischer Entscheidungen vor die exegetische Analyse. Vor allem verstehe ich auch inhaltlich nicht, was es heißt, daß das Alte Testament Zeugnis von Christus ablegt. Ich bestreite überhaupt nicht, daß es theologisch legitime Weisen gibt, das Alte Testament mit dem Neuen zusammen als christliche Bibel zu lesen und dabei die christliche Bibel als Ganze vom Christusereignis her zu deuten. Aber dadurch wird doch das Alte Testament selbst nicht zum Christuszeugnis.“<sup>93</sup> Hier begegnet die Palette von Argumenten, die schon gegen Wilhelm Vischer geltend gemacht wurde, etwa wenn Rendtorff und mit ihm eine ganze Reihe von Kritikern behaupten, dass bei Childs die Exegese von der Dogmatik bestimmt und das Alte Testament gegen seine Intention christianisiert werde.<sup>94</sup> Rendtorff tritt, wie auch in anderen Zusammenhängen, energisch für die Integrität des Alten Testaments ein, die er durch die Lektüre Childs' gefährdet sieht, und verfolgt eine historische Interpretation, die das Gespräch mit jüdischen

---

<sup>92</sup> Vgl. Grondin, Einführung (2000), 109.

<sup>93</sup> Rendtorff, Childs (1994e), 365. Vgl. auch a.a.O., 367: „Daß das Alte Testament Christus bezeugt (nicht einen kommenden Messias, sondern Jesus Christus), verstehe ich nicht. Eine Hermeneutik, die grundlegende historische Sachverhalte ignoriert, ist mir nicht nachvollziehbar.“

<sup>94</sup> Vgl. zum Vorwurf des Dogmatismus auch G. Barth, Childs, 650, Spencer, *Theology*, 152, sowie Brueggemann, *Stream* (1993), 283.

Wissenschaftlern ermöglichen soll.<sup>95</sup> Wenn Rendtorff betont, dass die exegetischen Ergebnisse von dogmatischen Entscheidungen reguliert werden, dann beachtet er allerdings den Charakter der christologischen Interpretation zu wenig. In den vorherigen Abschnitten konnte gezeigt werden, dass Childs eine voraussetzungslose Exegese nicht nur für unmöglich, sondern auch für nicht wünschenswert hält und aus diesem Grund keine allgemeingültigen Aussagen treffen will. Rendtorff ignoriert zudem den Charakter der christologischen Interpretation, den Childs allenthalben hervorhebt: Die Entdeckung eines Christuszeugnisses in den Texten des Alten Testaments ist nur als eine Resonanz innerhalb der Kirche denkbar. Childs schreibt: „However, to speak of *Christuszeugnis* in the sense being proposed is to describe a text-oriented hearing of Scripture by a Christian community of faith which allows biblical texts to resonate from the force of a divine reality gained through an encounter with the entire Christian Bible.“<sup>96</sup> Childs will seine christologische Interpretation als *theologische Interpretation der Kirche* verstanden wissen. So ist auch Childs’ Kritik an anderen Ansätzen, wie sie z.B. in der ‘Theologie’ vorgetragen wird, zu verstehen: Allein ihre Legitimität im Rahmen einer theologischen Interpretation der Kirche wird bestritten.

Auch James Barr kritisiert, dass Childs’ Biblische Theologie eher einen dogmatischen als einen biblischen Charakter aufweise.<sup>97</sup> Doch dringt er zum Kern des hermeneutischen Problems Childs’ vor, wenn er darauf aufmerksam macht, dass Childs eine unausgewogene Haltung gegenüber der Theorie der Referenz einnimmt. Auf der einen Seite nehme er sie in Anspruch, um seine christologische Interpretation zu stützen. Wir hatten gesehen, dass nach Childs der biblische Kanon auf die eine göttliche Wirklichkeit in Jesus Christus verweist. Auf der anderen Seite verwerfe Childs sie jedoch, insofern er eine Referenz auf historische Ereignisse weitestgehend leugne und die Suche nach der hinter den Texten stehenden historischen Wirklichkeit ablehne.<sup>98</sup> Der scheinbare Widerspruch löst sich jedoch auf, wenn man beachtet, was Childs unter dem Begriff der Referenz versteht. Im Zusammenhang der Diskussion mit Barr wirft er der klassischen historischen Kritik wie der modernen, von der Literaturwissenschaft beeinflussten Bibelkritik Reduktionismus vor. „They continue to view the biblical text as cultural phenomenon much like the nineteenth-century scholars. Even those modern literary critics who are far more radical in practicing various forms of deconstruction and question any relationship between text and determinate meaning are heirs of the Enlightenment in their assumptions respecting biblical referentiality.“<sup>99</sup> In Childs’ Perspektive erscheint jegliche Interpretation, die den Text allein in seinem kulturellen Kontext oder seinem sprachlichen Verweissystem betrachtet, als verfehlt. Die historische Kritik greift ihm zufolge also zu kurz, wenn sie nur nach den historischen Entstehungsbedingungen, die hinter den Texten liegen, frage. Dieses Verständnis wird von Barr mit dem Argument zurückgewiesen, dass die Bibelkritik durchaus theologisch interessiert sei, indem

---

<sup>95</sup> Darauf wird im folgenden Kapitel zurückzukommen sein. Siehe Seite 146ff.

<sup>96</sup> Childs, *Exegesis* (1997d), 25.

<sup>97</sup> Vgl. Barr, *Theology* (1999), 412ff. Seine Kritik gipfelt in dem Vorwurf, es handele sich bei Childs’ ‘Theologie’ überhaupt nicht um eine Biblische Theologie, sondern: „... it is basically a personal dogmatic theology with biblical proofs.“ Vgl. a.a.O., 422. Der Angriff auf Childs wird über weite Strecken in der Form eines persönlichen Angriffs geführt, was um so bedauerlicher ist, weil Barr durchaus auf wichtige Probleme aufmerksam gemacht hat. Vgl. kritisch auch Brueggemann, Barr (2000b), 68.

<sup>98</sup> Vgl. Barr, *Theology* (1999), 416: „On the one hand he is against any historical referentiality: it is wrong, given a ‘historical’ narrative, to seek to know, what ‘really happened’, what the actual referent was; ... But on the other hand Childs’ entire ‘witness’ theory goes in the opposite direction: it is entirely referential.“

<sup>99</sup> Childs, *Reflections* (1990b), 7.



sie über die rein historische Frage danach, „wie es wirklich gewesen sei“, hinausgehe.<sup>100</sup> Wenn die biblischen Texte auf ihre historische Referenz befragt werden, käme auch ihre theologische Bedeutung in den Blick. Die historische Kritik greife also nicht zu kurz, da sie die theologische Dimension der biblischen Schriften durchaus beachte.<sup>101</sup> Doch bestätigt Barr mit dieser Argumentation nur Childs' Auffassung der historischen Kritik. Der biblische Text verweist in erster Linie auf die historische Wirklichkeit, aus der er hervorgegangen ist.<sup>102</sup> Erst im Anschluss daran kann er auf methodischem Weg theologisch relevant gemacht werden. Dies wird durch die These Barrs, dass jegliche theologische Interpretation allegorisch sei, weil sie über den Literal-sinn hinausgehe, noch zusätzlich bestätigt.<sup>103</sup>

Die Theorie der Referenz hat Childs nicht nur den Vorwurf des Dogmatismus eingebracht, sondern auch dazu geführt, dass er von einigen Kritikern für einen postmodernen Interpreten gehalten wird. John Barton hat vermutlich als Erster auf gewisse Affinitäten der Theorie Childs' mit den modernen literaturwissenschaftlichen Ansätzen aufmerksam gemacht. Zentral sind seiner Auffassung zufolge neben der Einordnung der biblischen Schriften in einen kanonischen Zusammenhang vor allem die mit der christologischen Interpretation in engem Zusammenhang stehende Abwertung der Intention des Autors sowie die Annahme eines autonomen Textes.<sup>104</sup> Es ist vor allem Childs' Weigerung, sich bei der Interpretation der Bibel allein auf den mit historisch-kritischen Methoden zu erfassenden auktorialen Sinn zu stützen, die Childs den Vorwurf des postmodernen Subjektivismus eingebracht hat. Wie an der Besprechung des Ansatzes Childs' durch Stefan Krauter exemplarisch verdeutlicht werden kann, ist der Vergleich mit post-strukturalistischen Interpretationen in der Regel im kritischen Sinne gemeint. Krauter glaubt bei Childs eine hermeneutische Unklarheit entdecken zu können. Wenn Childs den Sinn der biblischen Texte nicht in deren Struktur verankert sehe, den Texten also einen nicht vom Autor intendierten Sinn zuschreibe und sich so von der Schleiermacherschen Hermeneutik abwende, verwickle er sich in ein methodisches Paradox.<sup>105</sup> Einerseits schreibe er den Texten einen

---

<sup>100</sup> Barr geht von einem Verständnis von „literal“ aus, das auf den Wahrheitsgehalt der Aussagen abhebt. Die historische Kritik sei entgegen Childs' Auffassung nicht von einem Bekenntnis zum Literalsinn getragen, weil die Bibelkritik gezeigt habe, „... that the Bible, if taken in its literal sense, was sometimes *untrue*, perhaps often *untrue*.“ Vgl. Barr, *Literal* (1989), 8. Jegliche theologische Interpretation, die über diesen literarischen Wahrheitsgehalt hinausgeht, wird von Barr für allegorisch gehalten. Vgl. a.a.O., 8f.

<sup>101</sup> Vgl. Barr, *Literal* (1989), 15f.

<sup>102</sup> Vgl. Childs, *Reflections* (1990b), 4. Vgl. auch Noble, *Sensus*, 16f.

<sup>103</sup> Vgl. Barr, *Literal* (1989), 8f.: „... biblical criticism, taken in a broad sense, showed that the Bible, or some significant elements within it, was not literally true. If the Bible nevertheless is still true, it must be because it means something other than what it literally says. But what is »meaning something other than it says« if it is not something like allegory?“ Barr geht hier von einem weiteren Allegoriebegriff aus und versteht literal im Sinne von wahrheitsgemäß. Vgl. auch ders.: *Allegory* (1996), 118: „All theological exegesis is allegorical.“ Im Original kursiv. Die Gegenüberstellung verdeutlicht noch einmal den auch sonst bei Barr nachweisbaren Objektivitätsanspruch der Bibelwissenschaften. Barr ordnet sich damit bewusst oder unbewusst in die Tradition der freien Erforschung des Kanon ein, dessen einziges Kriterium Wahrheit ist. Vgl. Topping, *Canon*, 246, sowie a.a.O., 249, und Brueggemann, Barr (2000b), 69f.

<sup>104</sup> Vgl. Barton, *Method* 154. Dazu vgl. auch Brown, Barton, 481. Brown argumentiert, Barton habe mit seiner These weder den New Criticism noch Childs' Ansatz richtig erfasst und der Vergleich trage insofern wenig aus. Vgl. a.a.O., 489. Doch kann an dieser Stelle offen bleiben, inwiefern Barton die Anliegen des New Criticism korrekt nachgezeichnet hat, weil der Vergleich nur insofern von Interesse ist, als er den Ansatz Childs' einordnen und profilieren hilft. Neuerdings hat Barton seine Auffassung im Übrigen modifiziert, indem er Childs nun eher im Kontext der Systematischen Theologie zu verorten versucht. Vgl. Barton, *Canon*, 39. Auch Brett, *Criticism*, 114, stellt eine enge Beziehung des Ansatzes Childs' zum New Criticism aufgrund der Zentralstellung der Endform des Textes her. Vgl. zur Einordnung in den postmodernen Diskurs weiterhin auch Olson, *Biblical Theology*, 170.

<sup>105</sup> Vgl. Krauter, *Programm*, 38ff.

zeitlosen, von den Intentionen ihrer Verfasser unabhängigen Sinn zu, und andererseits stütze Childs sich wesentlich auf eine von den Mitgliedern einer Glaubensgemeinschaft hervorgebrachten Literatur, nämlich auf den Kanon, in den die weltanschaulichen Prämissen der Tradenten maßgeblich eingeflossen sind.<sup>106</sup> In etwas veränderter Form begegnet hier wiederum das historische Argument, das besagt, dass die Texte zunächst als Produkte ihrer Zeit zu verstehen sind, bevor ihre theologische Bedeutung für die Gegenwart in den Blick kommen kann. Die Ausrichtung an den Intentionen der Autoren erfüllt bei Krauter letztlich die Funktion, die biblischen Schriften gegen vorschnelle Identifikationen namentlich eines literaturwissenschaftlichen Textverständnisses zu schützen.<sup>107</sup> Doch übersieht Krauter, wenn er Childs methodische Inkonsistenz vorhält, wiederum den kirchlichen Charakter der Unternehmung. Dem Kanon kommt, wie zu zeigen sein wird, nicht per se eine besondere Bedeutung zu, sondern allein im Rahmen der theologischen Reflexion. Childs sieht sehr wohl dessen Entstehungsgeschichte und akzeptiert die Vielfalt des biblischen Zeugnisses. Doch beharrt Childs gegenüber der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wie der postmodernen Theorie darauf, dass der Kanon trotz der auch von ihm anerkannten Zeitgebundenheit eine andere Aussageabsicht habe. Insofern mutet es seltsam an, Childs als postmodernen Interpreten anzusehen. Childs unterscheidet sich von den Theoretikern der Postmoderne gerade darin, dass er zwar eine Vielfalt von Bedeutungen in den Texten erkennen kann, aber im Kontext der Kirche allein die theologische Referenz anerkennen will.

Childs traut, wie deutlich geworden sein dürfte, der Sprache viel zu. Er muss voraussetzen, dass die menschliche Sprache, in der das biblische Zeugnis gefasst ist, grundsätzlich die Fähigkeit besitzt, über sich selbst hinaus auf die göttliche Wirklichkeit zu verweisen. Dies werde, so Childs, sowohl von der klassischen historischen Kritik, wie von den modernen, von der Literaturwissenschaft beeinflussten Ansätzen bis hin zur Dekonstruktion geleugnet. Childs macht in der Auseinandersetzung mit den modernen literaturwissenschaftlichen Ansätzen und der so genannten kultur-linguistischen Methode George A. Lindbecks deutlich, dass er es im Kontext christlicher Theologie für elementar hält, mit einer außerbiblischen Wirklichkeit zu rechnen. Text und Wirklichkeit bleiben Childs zufolge dialektisch miteinander verbunden.<sup>108</sup> Doch ist damit die primäre Funktion der biblischen Sprache zutreffend beschrieben? Lindbeck und die so genannte Yale School charakterisieren ihre Funktion gegenüber dem Referenz-Modell als intra-textuell. Die Bedeutung der Bibel für die Glaubensgemeinschaft ist damit nicht in erster Linie von der außersprachlichen Referenz abhängig. Vielmehr funktionieren die biblischen Schriften als symbolische Welten, die den Glaubensgemeinschaften Sprachspiele zur Deutung ihrer Realität vorgeben.<sup>109</sup> Aus dieser Perspektive erscheint die These, die Bibel sei in erster Linie als Zeugnis für die göttliche Wirklichkeit zu verstehen, nur als eine von mehreren theologischen Lektüremöglichkeiten, die jeweils auf ganz bestimmten Annahmen über den Hauptinhalt der biblischen Schriften basieren.<sup>110</sup> Einen festgelegten Textsinn kann es dieser Theorie zufolge nicht geben, da Sinn zuallererst in der Interaktion mit einer Glaubensgemeinschaft entsteht.<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> Vgl. a.a.O., 42.

<sup>107</sup> Vgl. a.a.O., 46.

<sup>108</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 40.42. Vgl. auch die sprachphilosophischen Reflexionen a.a.O., 244ff.

<sup>109</sup> Vgl. zu Lindbeck Marshall, Lindbeck, 272.

<sup>110</sup> Vgl. Lindbeck, *Interpretation*, 44. Lindbeck nennt eine solche Interpretation einen „act of metaphorical imagination“ oder im Anschluss an Kelsey „dicrimin“. Vgl. a.a.O., 43.

<sup>111</sup> Brett argumentiert, dass sich in dem Interesse an einem kanonischen Endtext und der Betonung seiner Bedeutung für die gegenwärtige Glaubensgemeinschaft ein enger Berührungspunkt der Theorien von Childs und

Betrachtet man die Vielfalt der Interpretationen, die von verschiedenen Glaubensgemeinschaften und Individuen vorgetragen werden, dann leuchtet die Annahme unmittelbar ein, dass die biblischen Schriften, oder besser Teile von ihnen, als Schlüssel funktionieren, welche die Wirklichkeit deutend zu erfassen helfen. Doch unterliegt die Theorie einem naturalistischen Fehlschluss. Aus dem Ist-Zustand wird auf seine Normativität geschlossen. Demgegenüber bleibt es die Aufgabe der hermeneutischen Reflexion, über die Beschreibung verschiedener Interpretationen hinauszugehen und möglicherweise gar über ihre Legitimität zu entscheiden. Wahrscheinlich hat Lindbeck aus diesem Grund neuerdings eine Korrektur seiner Position vorgenommen, indem er die Bibel nun im Anschluss an Woltersdorff als „divine discourse“ versteht, der in einem sehr unmittelbaren Sinne Gottes Wort ist.<sup>112</sup> Doch erinnert diese neuerliche Korrektur eher an eine theologische Verzweiflungstat, um dem postmodernen Chaos zu entkommen. Lindbeck übersieht, dass er mit der Feststellung, die Bibel sei als „divine discourse“ zu verstehen, wiederum nur eine von verschiedenen möglichen Lektüroptionen ergriffen hat, in der – darin ist ihm zuzustimmen – die unterschiedlichen theologischen Lektüren zusammengefasst werden können. Der Ansatz Lindbecks bietet damit nur auf der deskriptiven Ebene einen wirklichen Vorteil gegenüber Childs' Auffassung, wenn er die Funktion der biblischen Sprache zutreffend als Symbolwelt beschreibt, die die Wirklichkeitsperzeption der Glaubensgemeinschaft strukturiert. Doch die theologischen Probleme, die Childs mit der Theorie der Referenz in den Griff zu bekommen versucht, kann Lindbeck auch nur durch die Annahme, dass die Bibel als Ganze als „divine discourse“ zu verstehen sei, lösen. Letztlich bewegen sich beide Lösungen wiederum auf der gleichen Reflexionsebene, insofern beide der Bibel eine bestimmte Intention unterstellen müssen.

Es ist nun abschließend zu fragen, inwieweit die von Childs vorgetragene Theorie der Referenz zu überzeugen vermag. Führt Childs, indem er annimmt, dass die biblischen Texte über sich hinausweisen, nicht, wie Marc G. Brett behauptet, eine metaphysische Annahme ein?<sup>113</sup> Hat die Sprache grundsätzlich die Fähigkeit, über sich selbst auf eine göttliche Wirklichkeit zu weisen? Die Einwände, die sowohl von der Sprachphilosophie wie von Strukturalismus und Dekonstruktion gegen die Auffassung Childs' sprechen, können nicht mit der Behauptung vom Tisch gewischt werden, dass der theologische Diskurs grundsätzlich auf eine außersprachliche Referenz angewiesen bleibe. Zwar ist Childs zuzugestehen, dass die Texte aus einer theologischen Perspektive hinsichtlich ihrer Referenz auf die göttliche Wirklichkeit befragt werden müssen. Doch wie die Diskussion um die Dekonstruktion gezeigt hat, kann von einem Referenzcharakter der Sprache nicht mehr ausgegangen werden. Childs wird aus diesem Grund kaum ohne weitere Reflexion auf sie zurückgreifen dürfen. An dieser Stelle ist noch einmal die theologische Basis, auf die Childs aufbaut und die er mit seinem Lehrer Karl Barth teilt, in Erinnerung zu rufen.<sup>114</sup> Childs wie Barth gehen von einem dynamischen Gottesbild aus. Die göttliche Wirklichkeit lässt sich nicht begrenzen, eine natürliche Gotteserkenntnis ist ausgeschlossen. Der historischen Methode und ihren Werkzeugen kann aus diesem Grund keine theologische Aufgabe etwa im Sinne einer Erfassung der Offenbarungsgeschichte zukommen. Hierin unterscheidet sich der

---

Lindbeck zeige. Vgl. Brett, *Criticism*, 164. Vgl. auch a.a.O., 8. Damit zusammenhängend dürfte ein weiterer Berührungspunkt darin zu suchen sein, dass das Ziel der Interpretation nicht der ursprüngliche Sinn eines Textes, sondern der Sinn ist, der ihm im Kontext einer Glaubensgemeinschaft beigelegt wird.

<sup>112</sup> Vgl. Lindbeck, *Interpretation*, 50: „... the Bible is literally God's word, divine discourse, and it must be interpreted for God's authorial intention ...“.

<sup>113</sup> Vgl. Brett, *Grain*, 284.

<sup>114</sup> Die im Folgenden vorgetragene Interpretation geht über das, was Childs zu diesem Thema selbst geäußert hat, hinaus, liegt aber, wie sich zeigen wird, durchaus in der Fluchtlinie seines Ansatzes.

Ansatz Childs' fundamental von James Barr. Der mit der Theorie der Referenz eng verwobene Begriff der „Ausdehnung“ reflektiert eben jenes Gottesbild und könnte das sprachphilosophische Problem lösen helfen. Die biblischen Texte verweisen demnach nicht aufgrund einer besonderen Qualität auf die göttliche Wirklichkeit, sondern in einem theologisch-eschatologischen Sinne. Dass die biblischen Texte auf die göttliche Wirklichkeit verweisen können, stellt im Grunde genommen eine unmögliche Möglichkeit dar, die jedoch im theologischen Diskurs als Verwegenheit wahrzunehmen ist. Der Unterschied zu der Position Lindbecks liegt darin, dass hier dem literaturwissenschaftlichen Diskurs grundsätzlich Recht gegeben wird, die theologische Erkenntnis also nur in einem paradoxen Sinne vertreten werden kann. Eine diskursive Apologie der theologischen Exegese kann es deshalb nicht geben.<sup>115</sup> Der Vorwurf des Fideismus oder des nicht geglückten Ausgleichs von historischer und theologischer Exegese, wie er vor allem von Paul R. Noble vorgebracht wird, läuft ins Leere, da er eben jenen eschatologisch-pneumatologischen Charakter des theologischen Ansatzes Childs' übersieht.<sup>116</sup>

*Zusammenfassend* wird man festhalten dürfen, dass Childs den Versuch unternommen hat, eine nachkritische theologische Exegese zu begründen. Sowohl die im eschatologischen Sinne zu verstehende Theorie der Referenz und der mit ihr eng verbundene Begriff der „Ausdehnung“ reflektieren das moderne, nachkritische Dilemma der theologischen Hermeneutik. Originaler und figurativer Sinn lassen sich nun nicht mehr ohne Weiteres in Übereinstimmung bringen. Sie fallen auseinander, entweder als Zwei-Stufen-Hermeneutik oder im Sinne einer Ausdehnung, einer Erweiterung, eines Zusatzes o.ä. Die Texte verweisen – wenn man der theologischen Diskussion folgt – nur in vorläufiger, nicht wissenschaftlich methodisierbarer Weise auf die göttliche Wirklichkeit. Die theologische Exegese muss, wie Childs hervorhebt, pneumatologisch begründet werden, um dem Ansatz bei einem dynamischen Gottesbild zu genügen.

## 1.2 Die Bedeutung des Kanon für die Theologie Childs'

Die Betonung des biblischen Kanon stellt in gewisser Weise das Zentrum des Ansatzes Childs' dar. Im Folgenden soll das Kanonkonzept Childs' in drei Schritten untersucht werden. In einem ersten Schritt sind die frühen Überlegungen Childs' bis zur 'Introduction' mit der darauf folgenden Diskussion darzustellen (1.2.1). Im Anschluss daran ist in einem Exkurs die moderne Debatte um den Kanon nachzuzeichnen, die den Hintergrund der Diskussion bildet (1.2.2), und abschließend ist ein Blick auf die weitere Entwicklung des Ansatzes Childs' bis zur Gegenwart zu werfen, der mit kritischen Überlegungen abgeschlossen wird (1.2.3).

---

<sup>115</sup> Der Ansatz Childs' ist m.E. dort am schwächsten, wo er über diese Erkenntnis hinauszugehen und mit den Methoden der historischen Kritik sein theologisches Verständnis zu stützen versucht. Darauf wird im Zusammenhang der Frage nach dem Kanon noch einmal zurückzukommen sein.

<sup>116</sup> Noble argumentiert in seiner gesamten Arbeit, dass Childs einen Ausgleich zwischen Glauben und wissenschaftlichem Diskurs nicht herstellen kann. Vgl. Noble, *Approach*, 55.61.76. u.ö. Dieses Urteil dürfte in Nobles theologischen Prämissen begründet liegen. Noble argumentiert im Anschluss an Pannenberg, dass die Theologie auf die kritisch zu rekonstruierende Geschichte aufbauen muss. Vgl. a.a.O., 143. Die auktoriale Intention erscheint in diesem Zusammenhang als regulatives Prinzip der Exegese, das gegen die Ansätze der reader-response-theory vorgebracht wird. Vgl. a.a.O., 198f. Noble geht damit von einer so genannten objektiven Hermeneutik aus, die er sowohl gegen Childs als auch gegen Gadamer vorbringt. Childs müsse sich, wolle er die Aporie seines Ansatzes ausräumen, auf ein solches Hermeneutikverständnis einlassen. Vgl. a.a.O., 282. Es wird an dieser Stelle noch einmal besonders deutlich, inwieweit die unterschiedlichen theologischen Prämissen die hermeneutischen Einsichten beeinflussen.

### 1.2.1 Childs' frühe Überlegungen zum Kanon

Schon in 'Interpretation in Faith' kündigt sich die Bedeutung des Kanon an, insofern dort die theologische Interpretation den kanonischen Zusammenhang innerhalb des Alten und zwischen Altem und Neuem Testament in die Exegese einbezieht.<sup>117</sup> Freilich verwendet Childs die Terminologie, die seine späteren Veröffentlichungen bestimmen wird, an dieser Stelle noch nicht. Childs führt sie erst in einem fünf Jahre später veröffentlichten Aufsatz zu Psalm 8 ein, in dem er der Frage nachgeht: „To what extent can one speak of the whole canon as a context for biblical interpretation?“<sup>118</sup> Childs geht im Folgenden dem alttestamentlichen Kontext und der neutestamentlichen Aufnahme des Psalms im Hebräerbrief nach und interpretiert den Psalm theologisch im Kontext dieses Koordinatensystems.<sup>119</sup> In ähnlicher Weise wird auch innerhalb des Exoduskomentars aus dem Jahr 1974 der Kanon aus Altem und Neuem Testament als Grundlage der biblischen Interpretation gefasst, wenn Childs in den jeweiligen Abschnitten auf die exegetischen Überlegungen solche zum alttestamentlichen Kontext und dessen neutestamentlicher Fortschreibung folgen lässt.<sup>120</sup>

Mit der Berücksichtigung des Kanon aus Altem und Neuem Testament ist die Grundlage für den canonical approach gelegt. Im Kontext der alttestamentlichen Exegese bedurfte die Theorie jedoch weiterer Behandlung. Childs musste unter anderem der Frage nachgehen, wie sich das Wachstum der alttestamentlichen Traditionen zur theologischen Interpretation verhält. Er wendet sich in der folgenden Zeit daher der Kanonisierung der alttestamentlichen Schriften zu. Sie wurde von Semler bis hin zur Religionsgeschichtlichen Schule vor allem als später dogmatischer Akt verstanden, der einen Prozess des beständigen Abstieges beendet.<sup>121</sup> Doch kam es in den 1970er Jahren vor allem durch die Arbeiten James A. Sanders' zu einer Neubewertung der Traditionsprozesse.<sup>122</sup> In seinem Aufruf zum canonical criticism wird der Sammlung des biblischen Traditionsmaterials nachgegangen und die Frage gestellt, warum bestimmte Traditionen in die Sammlung aufgenommen wurden, während andere herausfielen.<sup>123</sup> Childs baut auf die Hauptgedanken Sanders' auf und versteht ausgehend von dieser Fokussierung auf den Traditionsprozess den Begriff des Kanon folgendermaßen: „I am using the term »canon« to refer to that historical process within ancient Israel – particularly in the post-exilic period – which entailed a collecting, selecting, and ordering of texts to serve a normative function as Sacred Scripture within the continuing religious community.“<sup>124</sup> Zweierlei ist an dieser Bestimmung des kanonischen Prozesses von Bedeutung. Zum einen wird der Begriff des Kanon nun nicht mehr ausschließlich mit dem Abschluss des Traditionsprozesses verbunden, sondern spielt schon bei der Weitergabe des Materials eine entscheidende Rolle.<sup>125</sup> Zum anderen weist Childs, wie Sanders, der Glaubensgemeinschaft, die die Texte übermittelt hat, eine wichtige Funktion inner-

---

<sup>117</sup> Vgl. den ersten und zweiten Zirkel der theologischen Exegese in Childs, *Interpretation* (1964), 438ff.

<sup>118</sup> Childs, Psalm 8 (1969b), 20. Vgl. ähnlich ders., *Theology* (1970), 99, wo der Kanon als der angemessene Kontext einer Biblischen Theologie bestimmt wird.

<sup>119</sup> Vgl. Childs, Psalm 8 (1969b), 21ff.

<sup>120</sup> Vgl. zur Anlage des Kommentars, Childs, *Exodus* (1974), XIVf.

<sup>121</sup> Vgl. dazu Childs, *Significance* (1977a), 66.

<sup>122</sup> Vgl. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972.

<sup>123</sup> Vgl. Childs, *Call* (1973), 88.

<sup>124</sup> Childs, *Significance* (1977a), 67.

<sup>125</sup> Vgl. a.a.O., 67: „The formation of the canon was not a late extrinsic sanctioning of a corpus of writings, but involved a lengthy series of decisions deeply affecting the shape of the material.“

halb des Prozesses zu.<sup>126</sup> Nach Sanders haben die Glaubensgemeinschaften und nicht einzelne Editoren oder Schriftsteller die entsprechenden Traditionen der Gegenwart immer wieder angepasst.<sup>127</sup> Die Traditionen, die für wertvoll erachtet wurden, sind weitergegeben und schließlich im Kanon aufbewahrt worden. Sanders spricht aus diesem Grund später von „stability and adaptability“ als Grundqualitäten des Kanon.<sup>128</sup> Während Sanders jedoch stärker den mit der Kanonisierung verbundenen hermeneutischen Prozess in den Blick nimmt, der zudem mit der Fixierung des Kanon nicht abgeschlossen ist, rückt Childs das Ergebnis des Traditionsprozesses in den Mittelpunkt. In der Besprechung von ‘Tora and Canon’ stimmt Childs bezüglich der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Entwicklung voll mit Sanders überein. Die biblischen Stoffe haben eine Vielfalt von verschiedenen Prozessen der Aktualisierung durchgemacht, bevor sie in der vorliegenden Gestalt fixiert wurden.<sup>129</sup> Doch nimmt Childs in Hinblick auf die theologische Bedeutung, die dem kanonischen Prozess zugeschrieben wird, eine andere Position ein. „I believe that the witness of the Old Testament lies in the historical shape which the Jews gave their Scriptures, and not in the historical processes which gave them a shape.“<sup>130</sup> Zum einen blickt Childs damit stärker als Sanders auf das Ergebnis des kanonischen Prozesses. Er mündet in die canonical form, die bestimmte Elemente der redaktionsgeschichtlichen und traditions- und redaktionsgeschichtlichen Entwicklung in den Vordergrund rückt und andere zurücktreten lässt.<sup>131</sup> Zum anderen wird der Aktualisierungsprozess, der mit dem aus dem Deutschen übernommenen Terminus Vergegenwärtigung beschrieben wird,<sup>132</sup> als *theologischer* Auswahlprozess beschrieben. So seien bei der Aneignung der Tradition nicht nur soziologische, politische oder ökonomische Faktoren von entscheidender Bedeutung gewesen, sondern vor allem religiöse.<sup>133</sup> Die Traditionen wurden ausgewählt, um als autoritative Schrift für die Glaubensgemeinschaft zu fungieren. Childs schreibt dem Traditionsprozess aus diesem Grund ein Kanonbewusstsein zu.<sup>134</sup> Insofern ist er nach Childs auch von der hebräischen Literaturgeschichte zu unterscheiden, mit der er zwar parallel verlaufe, die aber wesentlich breiter sei.<sup>135</sup> Childs rückt damit deutlich von dem Konzept eines canonical criticism, wie es Sanders vorschwebt, ab.<sup>136</sup> Der entscheidende Fokus bleibt für ihn der kanonische Endtext: „It is only in the final form of the biblical text in which the normative history has reached an end that the full effect of this revelatory history can be perceived.“<sup>137</sup> Die traditions- und redaktionsgeschichtliche Tiefendimension kommt dabei nur insofern in den Blick, als sie zum Verständnis der Endform beiträgt.<sup>138</sup>

In der auf die Veröffentlichung der ‘Introduction’ folgenden kritischen Diskussion sind vor allem die Hervorhebung des Endtextes und die Annahme eines Kanonbewusstseins angegriffen

<sup>126</sup> Vgl. a.a.O., 78.

<sup>127</sup> Vgl. Sanders, Context (1980), 184.

<sup>128</sup> Vgl. etwa Sanders, Criticism (1987b), 83.

<sup>129</sup> Childs weist wiederholt auf die Vielfalt der Methoden zur Aktualisierung der Stoffe hin. Vgl. Childs, Significance (1977a), 70ff., bes. die Zusammenfassung, 77, sowie ders., Shape (1978), 49ff., und ders., Midrash (1972b), 53ff.

<sup>130</sup> Childs, Call (1973), 90.

<sup>131</sup> Vgl. Childs, Significance (1977a), 69.

<sup>132</sup> Vgl. etwa a.a.O., 78. Vgl. auch ders., Introduction (1979), 79.

<sup>133</sup> Vgl. a.a.O., 58.

<sup>134</sup> Vgl. a.a.O., 60.

<sup>135</sup> Vgl. Childs, Significance (1977a), 68, sowie ders., Introduction (1979), 61f.

<sup>136</sup> Vgl. Childs, Shape (1978), 54.

<sup>137</sup> Childs, Introduction (1979), 76.

<sup>138</sup> Vgl. a.a.O., 76; ders., Significance (1977a), 69; ders., Shape (1978), 48.

worden.<sup>139</sup> Die Bedeutung des Endtextes werde – so die Kritik – von Childs überschätzt, denn man habe es mit einer fließenden Entwicklung zu tun, die zudem zur Zeit des Neuen Testaments noch nicht abgeschlossen sei.<sup>140</sup> Weiterhin werde der Prozess der Weitergabe von Traditionen von Childs theologisch überfrachtet, wenn ihm bereits ein Kanonbewusstsein unterstellt werde.<sup>141</sup> Und schließlich sei zu beachten, dass man nicht mit einer einheitlichen Tradengruppe rechnen dürfe, sondern mit verschiedenen Glaubensgemeinschaften, die an der Entstehung des Hebräischen Kanon entscheidend mitgewirkt haben.<sup>142</sup> Die Kritik bündelt sich in dem Vorwurf, dass Childs mit seinem Konzept des Kanon die historische Entwicklung der Kanonisierung verzeichne und letztlich vor den Schwierigkeiten der Rekonstruktion in einen Dogmatismus fliehe.<sup>143</sup> Childs hat sein Konzept gegen die Vorwürfe in der folgenden Zeit immer wieder verteidigt und zudem einige Akzentverschiebungen vorgenommen. Doch bevor auf den Fortgang der Diskussion eingegangen werden kann, ist ein Blick auf die neuere Kanondiskussion zu werfen, die den Hintergrund der Debatte bildet.

### 1.2.2 Exkurs: Die aktuelle Kanondebatte

Überblickt man die gegenwärtige Diskussion um den Kanon, dann können vier Problemfelder, die eng miteinander verzahnt sind, unterschieden werden.<sup>144</sup> Im Rahmen der folgenden Darstellung ist zunächst die Frage nach der *Definition* eines bzw. des Kanon zu stellen. In diesem Zusammenhang ist auch dem Problem seiner *Funktion* für eine Glaubensgemeinschaft nachzugehen. Im Anschluss an diese Definitionsfragen ist nach dem *Prozess* der Kanonisierung sowie nach dessen *Abschluss* zu fragen.

Bezogen auf die Frage nach der *Definition eines Kanon* kann zunächst zwischen der klassischen Definition und moderneren Versuchen, den Kanon zu erfassen, unterschieden werden. Während die älteren Definitionen vor allem auf die Autorität der Schriften abgehoben haben (Inspiration, Alter und Originalität als Kriterien für Kanonizität)<sup>145</sup>, ist infolge der modernen historischen Frage nach der Entstehung des Kanon eine Vielfalt von Faktoren, die zur Kanonisierung beigetragen haben könnten, ins Blickfeld gerückt. Die klassische Definition für einen Kanon, die allein von der theologischen Autorität der in ihm enthaltenen Bücher ausgeht, muss daher erweitert werden, um das Phänomen erfassen zu können. Theo L. Hettema hat hierzu den anregenden Vorschlag gemacht, dass Texte nicht allein aufgrund ihrer Autorität als kanonisch anerkannt werden, sondern auch aufgrund der Faszination, die von ihnen ausgeht. Er bezieht sich zur Begründung seines Ansatzes auf Rudolf Ottos 'Das Heilige'. Hettema formuliert analog zur

<sup>139</sup> Vgl. zur kritischen Diskussion vor allem Oeming, *Theologien* (1987), 186ff., sowie die Beiträge in JSOT 16 (1980) und in HBT 2 (1980).

<sup>140</sup> Vgl. dazu exemplarisch Sanders, *Context* (1980), 187f.

<sup>141</sup> Vgl. Knight, *Canon*, 142: „There was certainly nothing intrinsic to the earlier redacted literature that would have prohibited their being reworked if these later persons had so desired.“. Vgl. auch Barr, *Introduction* (1980), 13f., sowie Budde, *Abschluss*, 55.

<sup>142</sup> Vgl. Cazelles, *Approach*, 28.

<sup>143</sup> Vgl. dazu etwa die äußerst polemische Besprechung des Konzepts durch Oeming, *Theologien* (1987), 195f. 204.

<sup>144</sup> Einen guten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand geben neben der Monographie von Dohmen und Oeming 'Biblischer Kanon, warum und wozu?', das Jahrbuch *Biblische Theologie* Bd. 3 'Zum Problem des biblischen Kanons', sowie eine Reihe von Artikeln. Vgl. v.a.: Dohmen, *Kanon* (1995a); ders., *Kanon* (2004b); Oeming, *Hervorwachsen* (2003a); Barton, *Significance*; Rüger, *Werden*.

<sup>145</sup> Vgl. Wanke, *Bibel*, 2. Die beiden genannten Kriterien fassen nicht nur den Diskussionsstand des 1. Jahrhunderts zusammen, sondern dienen darüber hinaus auch für viele moderne Arbeiten als maßgebliche Definition des Kanon.

Anziehungskraft wie zur Abstoßung des Heiligen seine Kanontheorie: „A canonical text has a strong attraction, but it also has a strong movement of non-identification or incomprehensibility. Still, this does not impede the reader from developing an attitude of reverence, that is, on an interpretation that recognizes the attraction and the non-identification of the work. What makes this conception of literary fascination different from the traditional univocal, authoritative address of a text is the irreducible plurality. The canonical text is *deinos*, embarrassing, Dionysian. It is exactly this frightening plurality that attracts the reader.“<sup>146</sup> Zwar hat es den Anschein, als löse das literaturwissenschaftliche Konzept das ältere Prinzip der Autorität ab, doch macht Hettema darauf aufmerksam, dass im Zusammenhang des theologischen Kanonkonzeptes eine Verbindung der Elemente anzustreben sei.<sup>147</sup> Kanonische Schriften, so kann man daraus schließen, sind nicht nur in theologischer Hinsicht überzeugend („adaptable for live“, James A. Sanders)<sup>148</sup>, sondern üben auch einen ästhetischen Reiz aus. Robert Alter hat aus diesem Grund von einer „double canonicity“ der Hebräischen Bibel gesprochen.<sup>149</sup> Er fragt, wie bestimmte Bücher wie etwa das Hohelied Eingang in den Kanon gefunden haben.<sup>150</sup> Es seien neben ihrer Popularität vor allem ästhetische Gründe gewesen, die zu ihrer Aufnahme in den Kanon geführt haben: „Nevertheless, the stylistic and imaginative authority of the works that became canonical must have played a role in the desire to preserve them in the national legacy – and, conversely, it seems plausible that there were Hebrew texts excluded from the canon not for doctrinal reasons but because they were inferior as works of literature.“<sup>151</sup> Zwar wird man gegenüber der Benennung von Qualitätskriterien eher zurückhaltend sein müssen, da nicht ausgemacht ist, ob nicht etwa literarisch wertvolle Werke keinen Eingang in den Kanon gefunden haben, doch wird man die klassische Definition dahingehend erweitern müssen, dass ein Kanon nicht allein als eine Liste von autoritativen Büchern, sondern auch als eine Sammlung von theologisch bedeutsamen und ästhetisch faszinierenden Werken anzusehen ist.

Freilich wird man die Definition dessen, was ein Kanon ist, nicht abgelöst von der *Funktion*, die ihm zugeschrieben wird, beantworten können. Zwar wird man immer noch davon ausgehen dürfen, dass die Hauptfunktion des Kanon darin besteht, die maßgebliche Autorität für eine Glaubensgemeinschaft zu sein. Doch daneben ist aufgrund der Vielfalt der in ihm enthaltenen theologischen Stimmen und seiner kontingenten Entstehungsgeschichte eine andere Funktion getreten. Dietrich Ritschl hat dies im Anschluss an die kulturtheoretischen Überlegungen Jan Assmanns mit der Definition des Kanon als Speichergedächtnis zum Ausdruck zu bringen versucht.<sup>152</sup> Der Kanon stellt demnach, wie wir oben bereits im Zusammenhang mit der Theorie George Lindbecks gesehen haben, Sprachspiele zur Deutung der erfahrenen Wirklichkeit zur Verfügung. Im Zusammenhang der Überlegungen zur Theorie der Referenz ist jedoch bereits darauf aufmerksam gemacht worden, dass diese Definition nicht ausreichend ist. Im Kontext der hier vorgelegten Überlegungen zum Kanon ist sie um eine theologisch-normative Dimension zu

---

<sup>146</sup> Hettema, Canon, 396.

<sup>147</sup> Vgl. a.a.O., 397.

<sup>148</sup> Vgl. Sanders, Life (1987a), 11ff. Vgl. auch ders., Criticism (1987b), 84: „What is there passed the tests of the needs of numerous contexts through which the early believing communities passed.“

<sup>149</sup> Vgl. Alter, Canonicity, 21ff.

<sup>150</sup> Vgl. a.a.O., 24.

<sup>151</sup> Vgl. a.a.O., 30f. Alter geht im Folgenden der Intertextualität des Kanon in der hebräischen Dichtung nach, deren Sprache von der Literatur der Bibel stark beeinflusst ist. Analog zu Lindbeck wird die Funktion der Hebräischen Bibel bestimmt: „In this basically lexical sense, the Bible does not generate allusion in any strict application of the term but rather enables expression.“ A.a.O., 48.

<sup>152</sup> Vgl. Ritschl, Logik, 107.



ergänzen. Blickt man auf die Vielfalt der im Kanon des Alten Testaments eingefangenen Stimmen, die sich nur gewaltsam harmonisieren lassen, dann bietet sich eine Definition an, die den Kanon als *stillgestellten theologischen Diskurs* bestimmt. Man wird diese Definition aufgrund der vorher aufgestellten Hypothese des faszinierenden Charakters der enthaltenen Schriften nicht zu eng theologisch fassen dürfen. Die im Kanon enthaltenen Schriften sind nicht nur aufgrund ihrer theologischen Qualität in die Sammlung integriert worden, sondern auch aufgrund ästhetischer Urteile. Beide Versuche der Definition ergänzen sich, insofern die erste besonders auf die Vielfalt der kanonisierten Stimmen abhebt und die zweite die Gründe für die Kanonisierung zu erfassen versucht. Der Kanon soll aus diesem Grund als *stillgestellter theologischer Diskurs ästhetisch faszinierender Schriften* definiert werden. Mit dieser Definition wird nicht nur der Vielfalt der enthaltenen Stimmen und den Gründen für ihre Aufnahme in die Sammlung Rechnung getragen, sondern auch jene Einseitigkeit vermieden, die den Kanon mit einem absolutistischen Wahrheitsstil assoziiert. Zwar ist nicht zu leugnen, dass der Kanon, insofern er bestimmte Schriften einschließt und andere ausscheidet, mit Versuchen der Zensur verbunden ist,<sup>153</sup> doch bewahrt der Kanon zugleich eine Vielfalt dissonanter und sich z.T. widersprechender Stimmen auf. Paul Ricoeur hat aus diesem Grund vom Kanon als Raum für Polyphonie gesprochen.<sup>154</sup> Der Kanon als stillgestellter theologischer Diskurs stellt insofern den Mittelweg zwischen einem „anything goes“ und einem autoritären Einheitssystem dar.

Sind so erste Schlaglichter auf das Problem des Kanon geworfen worden, kann nun ein Blick auf den Verlauf der Diskussion um die Kanonisierung, wie sie innerhalb der alttestamentlichen Forschung seit den 1960er Jahren geführt wird, geworfen werden. Hier lassen sich zwei Phasen unterscheiden. Bis etwa Mitte der 1980er Jahre kreiste das Gespräch vor allem um den *Abschluss* des Kanon, während in der darauf folgenden Zeit der *Prozess* stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wurde.

Die Diskussion um den Kanon war bis Mitte der 1980er Jahre, ausgehend von einem Kanonbegriff, der auf die theologische Autorität eines fest umrissenen Textkorpus abhob, bis auf wenige Ausnahmen stark von der Frage nach dem *Abschluss* des Kanon bestimmt. Exemplarisch für die Diskussion dieses Zeitraums dürften die Arbeiten von A. C. Sundberg<sup>155</sup> aus dem Jahr 1964, von S. Z. Leiman<sup>156</sup> aus dem Jahr 1976 und die Arbeit von R. T. Beckwith<sup>157</sup> aus dem Jahr 1985 sein.

Die Monographie von Sundberg ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie die für die bisherige Kanontheorie zentrale Annahme eines Alexandrinischen Bibelkanon, der umfangreicher als die Hebräische Bibel sei und vom griechisch sprechenden Judentum verwendet worden sei, erschütterte. „The thesis here suggested is, then, that there was no »Alexandrian canon« of Hellenistic Judaism that was distinct from and different in content from a »Palestinian canon.« Rather, in addition to closed collections of Law and Prophets, a wide religious literature without definite bounds circulated throughout Judaism as holy scripture before Jamnia. And it was while such conditions existed in Judaism before Jamnia that the Christian movement received and

---

<sup>153</sup> Vgl. zum Problem Kanon und Zensur vor allem A. u. J. Assmann, Kanon, 11. 21.

<sup>154</sup> Vgl. Leeuwen, Texts, 403. Vgl. auch Hahn, Kanonisierungsstile, 29, der Kanonisierungen als „... stabilisierte Spannungen“ versteht, „... in denen zwar Dominantes und Verdrängtes eindeutig hierarchisiert sind, ohne daß aber je das Verbannte endgültig liquidierbar wäre.“ Vgl. auch die Überlegungen Jürgen Ebachs, der vom Kanon als einer verbindlichen Vielfalt spricht. Vgl. Ebach, Vielfalt (2005).

<sup>155</sup> Vgl. Sundberg, Testament.

<sup>156</sup> Vgl. Leiman, Canonization.

<sup>157</sup> Vgl. Beckwith, Testament.

carried over the scriptures from Judaism.“<sup>158</sup> Diese Erkenntnis hat Konsequenzen für die Auffassung des Kanon als abgeschlossener Sammlung in der neutestamentlichen Zeit. Das Christentum habe nämlich, so Sundberg, aus der Vielzahl von religiösen Schriften, die neben den beiden geschlossenen Sammlungen von Tora und Propheten existierten, seinen eigenen alttestamentlichen Kanon erst schaffen müssen.<sup>159</sup> Die Spitze der Argumentation liegt darin, dass Sundberg ausgehend von einem Verständnis des Kanon, das diesen als spätes Abschlussphänomen ansieht, behauptet, dass der christliche Kanon des Alten Testaments von dem des Judentums unterschieden werden müsse. Letzterer sei erst im 1. Jahrhundert durch einen Prozess der Auslese entstanden.<sup>160</sup>

Ausgehend von einem anderen Kanonbegriff hat Leiman dieser Position widersprochen. Grundsätzlich geht Leiman von der kanonischen Literatur des Judentums aus. „A canonical book is a book accepted by Jews as authoritative for religious practice and/or doctrine, and whose authority is binding upon the Jewish people for all generations. Furthermore, such books are to be studied and expounded in private and in public.“<sup>161</sup> Innerhalb der kanonischen Literatur sei jedoch weiter zwischen inspirierten und nicht inspirierten Büchern zu differenzieren. Die Entscheidung über den Status liegt nach Leiman bei den Tannaim und Ammoräern, die darüber bestimmten, welche Bücher „die Hände verunreinigen“ und damit Heilige Schrift sind und „welche Bücher die Hände nicht verunreinigen“. <sup>162</sup> Nach Leiman wurde in Jabne nicht über den Abschluss des Kanon gestritten, sondern über den inspirierten Charakter bestimmter kanonischer Schriften. „The widespread view that the Council of Jamnia closed the biblical canon, or that it canonized any books at all, is not supported by the evidence and need no longer be seriously maintained.“<sup>163</sup> Indem Leiman die verschiedenen apokryphen und pseudepigraphischen Schriften der späteren Zeit sektiererischen Gruppen wie der Qumrangemeinde und dem frühen Christentum zuordnet,<sup>164</sup> kann er eine geschlossene Sammlung von Büchern bereits für die makkabäische Zeit annehmen.<sup>165</sup> In ähnlicher Weise fasst auch Beckwith seine Untersuchungen zusammen: „In the course of the present volume we have reviewed each of these three questions, and have concluded that the theory of the Alexandrian canon is indeed groundless, that the decision at Jamnia was indeed of very limited importance, and that it may even be an understatement to say that the third section of the Hebrew Bible was accepted into the canon as early as the mid second century BC, since the evidence appears to indicate that what happened in the mid second century BC was the division of an already existing collection of non-Mosaic Scriptures into the familiar second and third sections of the Hebrew Bible.“<sup>166</sup>

Betrachtet man die unterschiedlichen Positionen, so fällt vor allem bei Beckwith auf, wie die historische Untersuchung durch theologische Erkenntnisinteressen bestimmt wird. Man gewinnt

---

<sup>158</sup> Sundberg, Testament, 102f.

<sup>159</sup> Vgl. a.a.O., 130: „Since the church did not receive a closed canon form either Palestinian or Alexandrian Judaism ... and since the ultimate Christian Old Testament canon did not encompass the whole of this literature, it becomes evident that the church determined the extent of its Old Testament canon for itself.“ Vgl. auch Budde, Abschluss, 44.

<sup>160</sup> Vgl. Sundberg, Testament, 113ff., sowie die Zusammenfassung, a.a.O., 129.

<sup>161</sup> Leiman, Canonization, 14. Im Original kursiv.

<sup>162</sup> Vgl. a.a.O., 15. Vgl. auch a.a.O., 123.

<sup>163</sup> A.a.O., 124.

<sup>164</sup> Vgl. a.a.O., 135.

<sup>165</sup> Vgl. a.a.O., 132.

<sup>166</sup> Beckwith, Testament, 434f.

bei der Lektüre der letzten Paragraphen seiner Zusammenfassung, die annahmt, aus der historischen Erkenntnis theologische Konsequenzen zu ziehen, den Eindruck, dass die gesamte Arbeit zur Verteidigung der *hebraica veritas* – gegenüber der katholischen Hochschätzung der Apokryphen – verfasst wurde.<sup>167</sup> Doch nicht nur bei Beckwith ist die historische Frage nach dem Abschluss des Kanon von theologischen Interessen geleitet. Auch bei denjenigen, die der Rekonstruktion Sundbergs folgen, wie etwa Hans Hübner, dient der Nachweis eines späten Kanonabschlusses dazu, Aussagen über die Verbindung von Judentum und Christentum zu treffen, und hat die Funktion, die Hebräische Bibel im Kontext der christlichen Kirche zu delegitimieren. Das Problem des Abschlusses des Kanon ist im Kontext der christlichen Theologie also eng mit der Frage danach, was in der Kirche Geltung beanspruchen kann, verknüpft. Betrachtet man ferner, dass die Autoren mit verschiedenen Kanonbegriffen arbeiten – Sundberg mit einem Begriff, der kanonische von religiöser Literatur unterscheidet; Leiman mit der Unterscheidung von inspirierter und nicht inspirierter kanonischer Literatur – und ein völlig verschiedenes Bild vom Judentum um die Zeitenwende zeichnen – Leiman unterscheidet, wie wir gesehen haben, die kanonische Literatur des späteren normativen Judentums von der nichtkanonischen Literatur sektiererischer Gruppen, während Sundberg von vielfältigen Literaturen verschiedener, untereinander gleichwertiger Gruppen ausgeht –, dann scheinen die Ergebnisse letztlich nicht vergleichbar zu sein. Trotz dieser Einschränkungen wird man aber den Wert der besprochenen Arbeiten nicht als gering einschätzen dürfen. Denn zum einen stecken sie das theologische Feld ab, in dem sich die Diskussion um den Kanon bewegt. Positionen, die von einer Kontinuität des Alten Testaments zum jüdischen Kanon ausgehen, unterscheiden sich von Ansichten, die deren Diskontinuität betonen. Zum anderen haben die Arbeiten zwei der zentralen Hypothesen, die mit dem Prozess der Kanonisierung bis dahin verbunden wurden, in Frage gestellt: So hat sich die Annahme eines geschlossenen Alexandrinischen Kanon als ebenso wenig haltbar erwiesen wie die These, dass der Kanon des Judentums in Jabne abgegrenzt wurde. Während die erste Erkenntnis die Annahme eines *geschlossenen* Kanon um die Zeitenwende als äußerst unwahrscheinlich erscheinen lässt, scheint die zweite darauf hinzudeuten, dass es dennoch ein *fest umrissenes* Korpus von Schriften innerhalb des damaligen Judentums gab. Der widersprüchliche Befund lässt sich vielleicht am besten mit John Barton auf die Formel bringen: „It was fixed, but not closed.“<sup>168</sup> Und schließlich hat die Debatte darauf aufmerksam gemacht, dass die Frage nach dem Abschluss des Kanon nicht abgelöst von dem Bild, das von dem Judentum der Zeitenwende gezeichnet wird, beantwortet werden kann. Während Leiman mit der älteren Forschung davon ausgeht, dass sich das normative Judentum in der zwischentestamentlichen Zeit von sektiererischen Gruppen unterscheiden lasse, neigt man neuerdings eher der Position zu, dass es eine Vielfalt von nebeneinander existierenden Gruppen gab, die neben der Tora und den Prophetenschriften möglicherweise jeweils verschiedene Schriften für maßgeblich hielten.<sup>169</sup> Jedenfalls unterstreicht dieser Diskussionsstand noch einmal die Wichtigkeit der von Childs und Sanders hervorgehobenen Beziehung von Kanon und Glaubensgemeinschaft. Es ist immer danach zu fragen, von wessen Kanon die Rede ist.

---

<sup>167</sup> Vgl. a.a.O., 437.

<sup>168</sup> Barton, *Significance*, 83. Barton unterscheidet ein exklusives Kanonverständnis, das zur Zeit des NT noch keine Rolle spielte (vgl. a.a.O., 83), von einem inklusiven. Im Sinne des Letzteren könne man bereits im 1. Jh. v. Chr. von einem mehr oder weniger akzeptierten Kanon ausgehen. Vgl. a.a.O., 71. An dieser Stelle wird noch einmal besonders deutlich, wie die Definition die Auffassung über den Kanon beeinflusst.

<sup>169</sup> Vgl. etwa Carr, *Canonization*, 27ff. Vgl. auch Sanders, *Impact* (1998), 48, sowie ders., *Scripture* (1995), 58, der aufgrund der Qumranfunde für ein vielgestaltiges Bild des Frühjudentums plädiert.

Die Forschung hat sich in der folgenden Zeit stärker dem *Prozess der Kanonisierung* zugewandt. Selbst wenn davon ausgegangen wird, dass der definitive Abschluss im Sinne einer Liste von Heiligen Schriften, die von anderen Büchern zu unterscheiden sind, erst im ersten nachchristlichen Jahrhundert anzusetzen ist, ist doch zugleich deutlich geworden, dass bestimmte Bücher einen wie auch immer zu fassenden kanonischen oder autoritativen Status besaßen. Zudem dürfte der Prozess der Kanonisierung auch deshalb interessant geworden sein, weil die Frage nach dem Abschluss zu keinen eindeutigen Ergebnissen geführt hat. Wenn die Kanonisierung also nicht von ihrem Ende her greifbar wird, kann sie möglicherweise von den innerkanonischen Abschlussphänomenen her einsichtig gemacht werden. Einen ersten Beitrag in diese Richtung hat O. H. Steck mit seiner Untersuchung 'Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament' geleistet. Steck kommt ausgehend von einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtung zu folgendem Ergebnis: „Nimmt man interne und externe Indizien zusammen, so erhält man von zwei Seiten verlässliche Hinweise, dass nach 240/220 v.Chr. ... und vor 180 v.Chr. (Sirach) Schriftenbestand und Schriftenabfolge, wie sie sich im nachmaligen Nebiim-Teil des hebräischen Kanons finden, als eine in sich geschlossene, im sachlichen wie literarischen Anschluß an die Tora gehene, literarische Großeinheit gefaßt worden sind, die in sich nicht mehr zu erweitern oder fortzuschreiben war.“<sup>170</sup>

In ähnlicher Weise sind auch Christoph Dohmen und Manfred Oeming den kanonischen Abschlussphänomenen innerhalb der Tora nachgegangen. Sie gehen davon aus, dass sich der kanonische Prozess zwar von der Kanonisierung unterscheiden lasse, die Kanonisierung „... aber selbst nur prozessual zu denken ist, jedoch überall dort greifbar wird, wo umfassendere Zusammenfassungen beziehungsweise Abschlüsse in der Schrift sichtbar werden.“<sup>171</sup> Sie gehen aus diesem Grund dem Bericht über den Tod des Mose in Dtn 34 und der Verwendung der so genannten Kanonformel nach.<sup>172</sup> In ihrer Untersuchung weisen sie überzeugend nach, dass durch Dtn 34 der Pentateuch formal abgeschlossen und damit die Kanonidee als solche hervorgebracht wird: „... das heißt, an dieser Stelle ist der Übergang vom *kanonischen Prozeß* zur *Kanonisierung* greifbar, weil unter offenbarungstheologischen Gesichtspunkten die *Mose-Tora* literarisch ausgegrenzt wird.“<sup>173</sup> Die Autoren ziehen aus dieser Erkenntnis zwei wichtige Schlussfolgerungen. Erstens sei gegen die Spätdatierung des Kanon geltend zu machen, dass sich bereits über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten ein kanonischer Prozess entfaltet habe, der die spätere Fixierung nur als eine logische Konsequenz erscheinen lässt.<sup>174</sup> Und zweitens sei damit zusammenhängend die Kanonisierung nicht in erster Linie als ein durch äußere Faktoren bedingter Prozess zu verstehen. Dohmen und Oeming wenden sich damit gegen die These der so genannten Reichsautorisation, die den Abschluss des Pentateuch forciert habe: „Es scheint vielmehr so, daß *im* kanonischen Prozeß eine theologische Schule den genialen Gedanken einbrachte, ihre Fortschreibung gerade durch Konzentration, Sammlung und Gewichtung zu vollziehen. Genau dadurch wird eine allmähliche Abschließung in Gang gebracht.“<sup>175</sup>

<sup>170</sup> Steck, Abschluß, 144. Vgl. ähnlich schon ders., Kanon, 237.

<sup>171</sup> Dohmen/ Oeming, Kanon, 54.

<sup>172</sup> Vgl. a.a.O., 54ff.; 68ff. Die so genannte Kanonformel lautet nach Dtn 13,1: „Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen.“ Die Formel sichere durch ihre Schlüsselstellung in Dtn 4,2 und 13,1 die deuteronomistische Kerntora in den Kapiteln 4 bis 12. Vgl. a.a.O., 88. Vgl. ähnlich auch Herrmann, Überlegungen, 74.

<sup>173</sup> Dohmen/ Oeming, Kanon, 67.

<sup>174</sup> Vgl. a.a.O., 92.

<sup>175</sup> A.a.O., 93.

Georg Steins baut mit seiner These, dass die Bücher der Chronik als kanonisches Abschlussphänomen gestaltet wurden, auf die genannten Arbeiten und die Überlegungen von Leiman und Beckwith auf.<sup>176</sup> Er fasst seine Untersuchung mit folgender These zusammen: „Das Buch der Chronik spielt eine wichtige Rolle in der Formierung des Kanonteils »Schriften«, es ist kanongeschichtlich als »Abschlussphänomen« zu betrachten: Mit diesem Buch wird in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. *eine* Gestalt der »Schriften« abgeschlossen; möglicherweise ist das Buch der Chronik sogar vorrangig zu diesem Zweck verfaßt worden.“<sup>177</sup> Damit scheint Steins die Thesen Leimans und Beckwiths mit seiner Untersuchung zu stützen. Doch es ist zu beachten, dass er mit Dohmen und Oeming zwei wichtige Differenzierungen gegenüber den früheren Arbeiten vornimmt. Erstens hebt er hervor, dass der Begriff des Abschlusses nicht zu eng gefasst werden dürfe. Vielmehr ließen sich allein „gewisse »Halte- oder Kristallisationspunkte« im kanonischen Prozeß“ festmachen, die eine weitere Bearbeitung der Texte nicht ausschlossen.<sup>178</sup> Und zweitens könne nicht von einem Kanon gesprochen werden, ohne eine bestimmte Bezugsgruppe zu nennen, denn wenn eine Gruppe ihren Kanon zu einem gewissen Abschluss gebracht habe, bedeute dies keineswegs seine allgemeine Anerkennung. Von einem Kanon *des* Judentums könne aus diesem Grund erst in der nachneutestamentlichen Zeit die Rede sein.<sup>179</sup>

Fasst man die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammen, dann zeichnet sich ein gewisser Konsens innerhalb der Diskussion ab. Dieser basiert auf den Annahmen der ersten Phase der neueren Kanonforschung, insofern kein Alexandrinischer Kanon, der von einem palästinischen Gegenstück abzugrenzen wäre, zugrunde gelegt werden kann. Weiterhin kann nicht davon ausgegangen werden, dass in Jabne über *den* Kanon *des* Judentums entschieden wurde. Doch auch wenn die Diskussion um einzelne Bücher weiter andauerte, dürfte das Korpus der Schriften im Großen und Ganzen bereits festgelegt gewesen sein. Darauf machen auch die Untersuchungen der zweiten Phase aufmerksam, die dahingehend zusammengefasst werden können, dass es ein gewisses kanonisches Bewusstsein (Childs) innerhalb der protokanonischen Bücher gab, ohne dass damit zu diesem Zeitpunkt ein einheitlicher Kanon des Judentums bestünde. Vielmehr ist wohl von gruppenspezifischen Kanonbildungen auszugehen, die wahrscheinlich mit unterschiedlichen Schulen<sup>180</sup> in Zusammenhang stehen.<sup>181</sup> Die verschiedenen Kanongestalten würden dann auch eine Erklärung für die variablen Textvarianten geben, die sich beispielsweise in Qumran nachweisen lassen.<sup>182</sup> Doch sind diese verschiedenen Bestimmungen eher als Grenzmarkierungen zu verstehen, die immer noch einen weiten Interpretationsspielraum offen

<sup>176</sup> Vgl. Steins, Chronik (1995), 506ff.

<sup>177</sup> A.a.O., 509.

<sup>178</sup> Vgl. a.a.O., 509.

<sup>179</sup> Vgl. a.a.O., 516f.

<sup>180</sup> Besonders Davies, Scribes, hat auf die Bedeutung der Schreiber-Schulen im Prozess der Kanonisierung aufmerksam gemacht: „Perhaps the most important point to make overall is that canonizing is a function of the cultural transmission of knowledge. ... The institutionalized transmission of a body of necessary knowledge from generation to generation – the school – defines even more sharply the canonizing process, since the choice of texts to be studied there is smaller, and the study more intense.“ A.a.O., 35.

<sup>181</sup> Vgl. hierzu vor allem Carr, Canonization, der aufgrund der Vielfalt des Judentums von einem multilinearen Prozess der Kanonisierung ausgeht. Carr argumentiert, man könne erst nach der Zerstörung des Tempels die Formierung eines festen Kanon beobachten (vgl. a.a.O., 49) und eine endgültige Kanonisierung der Hebräischen Bibel finde erst statt, als das Judentum sich vollständig konsolidiert habe. Vgl. a.a.O., 58. Dies bedeutet, dass methodisch gesichert für eine frühe Periode nicht von einem Kanon ausgegangen werden könne, eine Festlegung des jeweiligen Kanon des Judentums wie des Christentums finde erst in der Zeit ihrer Konsolidierung statt. Vgl. a.a.O., 64.

<sup>182</sup> Vgl. dazu vor allem Sæbø, Pluriformity, 39, sowie, Ulrich, Community, 333.

lassen.<sup>183</sup> Legt man nämlich einen engen Kanonbegriff zugrunde, der von einem Abschluss mit einer festgelegten Reihenfolge von Büchern ausgeht, wird man einen Kanon wohl erst ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. nachweisen können. Geht man umgekehrt von dem oben vorgeschlagenen weicheren Kanonbegriff aus, wie er neuerdings in der Literatur verwendet wird, wird man bereits für einen relativ frühen Zeitraum von der Existenz verschiedener Kanonformen ausgehen können.

Welche theologischen Konsequenzen sind nun aus diesem Befund abzuleiten? Zunächst einmal wird man gegenüber weit reichenden theologischen Konsequenzen Zurückhaltung üben müssen. Denn der Durchgang dürfte deutlich gemacht haben, wie stark die Definition dessen, was unter dem Begriff Kanon verstanden wird, die Ergebnisse beeinflusst. Doch ganz gleich, welchen Kanonbegriff man zugrunde legt, man wird kaum davon ausgehen können, dass die Christen einen abgeschlossenen und textlich fixierten Kanon vom Judentum übernommen haben. Die Berufung auf einen kanonischen Endtext scheidet damit ebenso aus wie die Vorstellung einer *hebraica veritas*, wie sie beispielsweise Beckwith zu verteidigen versucht.<sup>184</sup> Vielmehr stellt sich die Situation so dar, dass die ersten christlichen Gemeinden auf die im Frühjudentum in verschiedenen protokanonischen Sammlungen kursierenden Schriften zurückgegriffen und diese so gestaltet haben, dass sie ihren theologischen Interessen dienten.<sup>185</sup> Dieser Gestaltungsprozess mündete in späterer Zeit in einen eigenen Kanon, der hinsichtlich seines Umfangs und seines theologischen Gefälles von dem des Judentums zwar zu unterscheiden, aber nicht vollständig zu trennen ist. Denn obwohl ein weiter Spielraum zur Gestaltung bestanden hätte, wie der radikale Vorschlag Marcions zeigt, übernahm die frühe Kirche einen alttestamentlichen Kanon, der eine große Nähe zur Hebräischen Bibel aufweist. Man wird die Unterschiede aus diesem Grund weder überbetonen noch nivellieren dürfen.<sup>186</sup>

### *1.2.3 Die weitere Entwicklung des Kanonkonzeptes bei Childs*

Der skizzierte Forschungsstand hat Childs, wie wir gesehen haben, insofern recht gegeben, als das Konzept des Kanon kaum – wie bis in die 1970er Jahre angenommen – als späte Entwicklung innerhalb der hebräischen Literatur- und Traditionsgeschichte anzusehen ist. Vielmehr muss mit einem längeren kanonischen Prozess, der sich über mehrere Phasen erstreckte und mehrere Jahrhunderte andauerte, gerechnet werden. Allerdings ist zugleich deutlich geworden, dass der Ansatz Childs' in zweierlei Hinsicht korrekturbedürftig ist.

---

<sup>183</sup> Hierzu sind die Aufsätze von Collins, Canon, und van der Kooij, Canonization, ein gutes Beispiel. Beide kommen aufgrund der Betrachtung der gleichen Quellen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Collins fasst seine Untersuchung dahingehend zusammen, dass vor 70 n.Chr. allein ein Kern-Kanon aus Tora und Propheten bestanden habe, der allgemeine Akzeptanz genossen habe und durch einen offenen Zusatz von weiteren Schriften ergänzt wurde. Vgl. Collins, Canon, 232. Van der Kooij argumentiert demgegenüber, dass die Anzahl von 22 Büchern und ihre Anordnung in drei Abteilungen, die im 1. Jh. vor allem durch Josephus bezeugt wird, kaum eine ad hoc Bildung sein könne, sondern auf ein älteres Konzept aus der Mitte des 2. Jh. v. Chr. zurückgehe. Vgl. a.a.O., 22. Er schließt sich damit scheinbar Leiman und Beckwith an, schlägt jedoch drei wichtige Korrekturen vor. „First, the collection of about 150 BCE, whilst being a defined one, should not necessarily be seen as a definite collection. Secondly, the text of the books had not yet been standardized. Thirdly, the arrangement of the books in the three sections was probably not the same as that of the later Jewish tradition.“ A.a.O., 38.

<sup>184</sup> Siehe zu Beckwith oben Seite 99. Vgl. zur Argumentation gegen die so genannte *hebraica veritas* Seckler, Problematik, 40.

<sup>185</sup> Vgl. Budde, Abschluss, 44: „Zusammenfassend kann man sagen: Aus einem weiteren Kreis der »vom palästinensischen Judentum gebrauchten Heiligen Schriften stellte sich die frühe Kirche selber ihren Kanon alttestamentlicher Schriften zusammen.«“

<sup>186</sup> Vgl. Steck, Kanon, 250.

*Erstens* wird man aufgrund der Kontingenz der Faktoren, die zur Auswahl der kanonischen Schriften geführt hat, diesem Prozess kaum ein besonderes *theologisches* Bewusstsein unterstellen dürfen, das ihn zweifelsfrei von der Entwicklung der hebräischen Literatur unterscheidbar macht. Es ist nicht damit zu rechnen, dass die Stoffe nur aus theologischen Gründen weitergegeben wurden und andere Faktoren keine Rolle spielten. Zudem kann der Begriff des kanonischen Bewusstseins nicht auf die *Traditionsstoffe* bezogen werden, weil er ihnen eine Eigendynamik unterstellt, die von den Tradentengruppen abgelöst ist und ihre Rolle bei der Auswahl und Gestaltung der Prozesse nur ungenügend berücksichtigt. Bezieht man den Begriff jedoch auf das Bewusstsein der jeweiligen Tradenten, das ihren Umgang mit der biblischen Literatur bestimmte, dann macht der Begriff auf einen wichtigen Faktor im Überlieferungsprozess aufmerksam.<sup>187</sup>

*Zweitens* dürfte sich die Annahme eines kanonischen Endtextes, der mittels Textkritik aus dem masoretischen Text zu erheben ist, als historische Fiktion erweisen.<sup>188</sup> Man gewinnt bei der Lektüre der Einleitung der 'Introduction' den Eindruck, dass die Endform des Textes theologisch überfrachtet wird. Vor allem der Versuch Childs', dem Prozess der Kanonisierung und dessen Ergebnis, dem kanonischen Endtext, eine theologische *Qualität* zuzumessen, lässt sein Unterfangen als problematisch erscheinen. Die neueren Erkenntnisse legen hier, wie wir gesehen haben, eher Zurückhaltung nahe. Es ist eben alles andere als wahrscheinlich, dass so etwas wie ein einheitlicher jüdischer Kanon, der zudem mit dem heutigen Alten Testament zu identifizieren wäre, zur Zeit der Formierung des Neuen Testaments existiert hat.

Childs hat in der folgenden Zeit möglicherweise aufgrund der an der 'Introduction' geäußerten Kritik seine Auffassung bezüglich des Endtextes zu präzisieren versucht. Der Terminus „Endform“ des Textes sei nicht streng literarisch zu fassen: „Hingegen bezeichnet der Ausdruck als kanonischer Terminus jenen entscheidenden Abschnitt im Prozeß des Wachsens, in dem der Text von einer Gelegenheitsschrift zu einem kanonischen Text wurde. Er bezeichnet jenen Punkt im Formungsprozeß, an dem ein Text seine hermeneutisch entscheidende Interpretation erhielt, aufgrund deren er für die künftigen Generationen als Autorität fungierte.“<sup>189</sup> Damit wird dem Konzept des kanonischen Endtextes aber die strenge Ausrichtung an einem fixierten Text genommen und er kommt vielmehr als Ergebnis eines kanonischen Prozesses in den Blick. Childs geht diesem Prozess noch einmal exemplarisch anhand der „kanonischen Formel“ – „Das werde geschrieben für die Nachkommen“ auf den Grund, die sich in Ps 102,19 findet. Der Psalm werde durch die Verwendung der Formel für jede kommende Generation bedeutsam.<sup>190</sup> Der Text macht zweierlei deutlich. Zum einen wird der Endtext durch die Verwendung der „kanonischen Formel“ theologisch bedeutsam für die Glaubengemeinschaft der Gegenwart. Die Rede vom Endtext, die zudem in der 'Theologie' auffallend zurücktritt, kann demnach eher als eine theologische Chiffre verstanden werden, die auf die Bedeutung des Kanon für die Glaubengemeinschaft aufmerksam macht. Zum anderen deutet die Verwendung der „kanonischen Formel“, wie auch die Arbeit von Dohmen und Oeming gezeigt hat, noch einmal darauf hin, dass das Konzept des Kanon nicht als spät und von außen an das Material herangetragen angesehen werden kann. Das kanonische Konzept ist älter als der fixierte Kanon.

---

<sup>187</sup> Soweit ich sehe, verwendet Childs den Begriff auch in diesem Sinne. Vgl. etwa Childs, Introduction (1979), 60. Vgl. aber auch ders., Theologie (1988), 13.

<sup>188</sup> Vgl. Sanders, Scripture (1995), 60. Vgl. aber Childs, Introduction (1979), 88ff., bes. 100f.

<sup>189</sup> Vgl. Childs, Bedeutung (1987), 247.

<sup>190</sup> Vgl. Childs, Analysis (1990a), 363: „The divine promise is not a coefficient of the past, but a witness recorded for future generations. The concern of the psalm is not »traditional«, that is, simply the preserving of the past, but rather »kerygmatic«, a bearing of testimony to the enduring power of God's promise for the future.“

Es ist vor dem Hintergrund dieser Überlegungen und der im vorherigen Abschnitt vorgestellten Diskussion daher kaum einsichtig, warum Childs in der 'Theologie' immer noch an einer frühen Fixierung des Kanon festhält, wenngleich mit der Einschränkung, dass diese Sammlung nur innerhalb des rabbinischen Judentums Geltung beanspruchen konnte.<sup>191</sup> Man gewinnt an dieser Stelle den Eindruck, dass das Konzept des Kanon bei Childs unter einer Unausgewogenheit leidet. Obwohl Childs deutlich sieht, dass der Kanon nicht aufgrund seiner historischen Qualität anerkannt wurde, sondern seiner Akzeptanz die Entscheidung einer Glaubensgemeinschaft zugrunde liegt,<sup>192</sup> versucht er historische Argumente für die Beibehaltung seiner hebräischen Gestalt vorzubringen. In der 'Introduction' sowie in der Auseinandersetzung mit dem Ansatz Hans Hübners wird zunächst überzeugend auf den Vorrang des Hebräischen Textes gegenüber der griechischen Übersetzung innerhalb des Frühjudentums hingewiesen.<sup>193</sup> Doch stützt sich die Begründung für die Beibehaltung der hebräischen Gestalt des Kanon vor allem auf seine frühe Fixierung,<sup>194</sup> die ebenso wenig überzeugen kann wie die Erklärung in der 'Introduction', dass die Frage der Ordnung keine historische oder theologische Bedeutung für das Problem der christlichen Bibel besitze.<sup>195</sup> Insbesondere in der Diskussion um die 'Einleitung' Erich Zengers ist neuerdings auf das Problem der Gestalt des Alten Testaments nochmals eindringlich hingewiesen worden. In seiner Besprechung beschreibt Rudolf Mosis die Problematik folgendermaßen: „Die von Zenger ausdrücklich festgestellte kanongeschichtliche Differenz zwischen Tenach und christlichem AT wird also beim Corpus Propheticum ebenso wie bei Chr dadurch überspielt, daß dem Leser die Programmatik des jüdischen Tenach untergeschoben wird.“<sup>196</sup> Der geschichtstheologische Unterschied, der sich in der unterschiedlichen Ordnung der Sammlungen niederschlägt, ist nicht zu bagatellisieren. Er stellt ein wichtiges Thema zwischen Juden und Christen, bezogen auf die Interpretation der Schrift, dar. Doch sind auf der anderen Seite auch die Differenzen nicht zu überschätzen. Childs hat ganz richtig festgestellt: „When viewed in the light of the entire canonical process, the formal differences between the two Bibles – text, scope, order – appear as minor variations within the one unified body of sacred tradition.“<sup>197</sup>

Zur Beantwortung der Frage, warum der Kanon des Alten Testaments in Gestalt des masoretischen Textes im Rahmen der Kirche Geltung beanspruchen kann, wird man dann wohl eher *theologische* als historische Argumente anführen müssen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass sich die Vermutung, Childs ziehe sich aus dem historischen Geschäft zurück und fliehe in einen Dogmatismus, sich vor allem aus dem Einleitungsteil der 'Introduction' speist.<sup>198</sup> Liest man das Nachwort und die Erwiderungen Childs' auf die kritischen Besprechungen, dann ergibt sich bereits zu diesem Zeitpunkt ein differenzierteres Bild. Childs macht zur Begründung für die Benutzung der Hebräischen Bibel im Kontext der Kirche gegenüber Gese und Sundberg neben den weniger überzeugenden historischen auch theologische Gründe geltend. „Rather, the theo-

<sup>191</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 82.

<sup>192</sup> Vgl. Childs, *Response* (1980), 56. Vgl. ähnlich auch ders., *Bedeutung* (1987), 249, und ders., *Theologie* (1988), 14.

<sup>193</sup> Vgl. Childs, *Introduction* (1979), 664f., sowie ders., *Bedeutung* (1992b), 384f.

<sup>194</sup> Vgl. Childs, *Introduction* (1979), 665f., sowie ders., *Bedeutung* (1992b), 385.

<sup>195</sup> Vgl. Childs, *Introduction* (1979), 667. Vgl. ähnlich auch ders., *Theologie* (1988), 21.

<sup>196</sup> Mosis, *Approach*, 42. Vgl. auch Barthel, *Testament*, 13, der ebenfalls auf die unterschiedliche Anlage der Sammlungen aufmerksam macht. Siehe zur Diskussion auch Seite 198ff.

<sup>197</sup> Childs, *Introduction* (1979), 664. Vgl. ähnlich auch ders., *Theologie* (1988), 21, sowie ders., *Beziehung* (1995a), 30.

<sup>198</sup> Vgl. vor allem Childs, *Introduction* (1979), 75ff.



logical issue at stake is the maintenance of a common scripture, between church and synagogue as witness to Jesus Christ, which is threatened if the Hebrew text is abandoned as the normative Old Testament text by the church.“<sup>199</sup> In der ‘Theologie’ macht Childs in ähnlicher Weise deutlich, dass mit der historischen Bestimmung des Umfangs des Kanon zur Zeit des Urchristentums die theologische Frage, die auf dem Spiel stehe, noch gar nicht berührt sei. In der frühen Kirche habe sich nämlich am Gebrauch des hebräischen Kanon die Frage nach der Kontinuität des Gottesvolkes entschieden. „So erschien der Gebrauch einer anderen Sammlung alttestamentlicher Schriften als der, die von den Juden akzeptiert wurde, wie eine Bedrohung für die theologische Kontinuität des Gottesvolks.“<sup>200</sup> Bezogen auf die gegenwärtige Situation hatte Childs zudem schon in früheren Veröffentlichungen dargelegt, dass die Beibehaltung der Hebräischen Bibel als Altes Testament der Kirche vor allem dem Gespräch mit dem Judentum dienen sollte. Am deutlichsten wurde diese Position von ihm 1985 auf dem Berner Symposium zum Problem der Mitte der Schrift formuliert: „Ich sehe einen der Hauptgründe für den christlichen Gebrauch des hebräischen Texts statt der griechischen Textform in dem theologischen Anliegen, dieses gemeinsame Band zwischen Juden und Christen zu erhalten.“<sup>201</sup>

Angesichts der Ergebnisse der neueren Kanonforschung und der Missverständnisse, die Childs mit seiner konzeptionellen Unklarheit selbst hervorgerufen hat, scheint es angebracht, eben jene theologische Seite des Kanonbegriffes gegenüber einer rein historischen Perspektive stark zu machen. Childs gibt in der ‘Theologie’ dazu noch einmal wichtige Hinweise. Er spricht dort vom Kanon als einer „theologischen Chiffre“, welche die besondere Beziehung der Kirche zu ihrer Heiligen Schrift zum Ausdruck zu bringen versucht.<sup>202</sup> Das theologische Verständnis des Kanon als *regula fidei* für die Glaubensgemeinschaft führt jedoch, wie die Geschichte des Kanon innerhalb der christlichen Kirchen zeigt, zu keinen einheitlichen Ergebnissen. Die Vielfalt der Antworten auf die Kanonfrage lässt damit weniger die Lösungen als vielmehr die Frage selbst in den Mittelpunkt treten. Childs hat in der ‘Theologie’ zu Recht hervorgehoben, dass die Aufgabe der Kirche darin bestehe, sich an der *Suche* nach der christlichen Bibel zu beteiligen.<sup>203</sup> Bei dieser Suche nach dem Alten Testament der Kirche dürften nun aber ausschließlich theologische Argumente eine Rolle spielen. Childs’ Verdienst ist es, auf diese theologische Dimension der Kanonfrage aufmerksam gemacht und Vorschläge zu ihrer Lösung unterbreitet zu haben.

### 1.3 Die Biblische Theologie

Schon zu Beginn des Kapitels ist darauf hingewiesen worden, dass die Theorie Childs’ mit ihrer starken Betonung einer theologischen Lektüre des Kanon zielgerichtet auf den Entwurf einer Biblischen Theologie zulaufen würde. Bereits die drei von Childs aufgewiesenen Zirkel in

<sup>199</sup> A.a.O., 665. Vgl. auch a.a.O., 666.

<sup>200</sup> Childs, *Theologie* (1994a), 88.

<sup>201</sup> Childs, *Bedeutung* (1985a), 281. Vgl. ähnlich ders., *Theology* (1985b), 10: „It remains an essential part of the church’s theological reflection on the Old Testament to continue in dialogue with the synagogue which lives from the common biblical text, but often construes it in a very different manner. The goal of the dialogue is that both religious renderings be continually forced to react to the coercion of the common text which serves both to enrich and to challenge all interpretations.“

<sup>202</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1996a), 447.

<sup>203</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 90f. Vgl. ähnlich schon ders., *Theologie* (1988), 27: „Vielleicht ist es ein kleiner Schritt hin zur Lösung dieser Problematik, wenn man von der fortdauernden *Suche* der Kirche nach der christlichen Bibel spricht. Die Kirche ringt mit der Aufgabe, ständig die in der Schrift geoffenbarte Wahrheit Gottes zu erkennen, während sie gleichzeitig mitten in einer vollkommen menschlichen kirchlichen Tradition steht, die das Wort überliefert.“

‘Interpretation in Faith’ weisen in diese Richtung, insofern im Rahmen der theologischen Exegese die Testamente in enger Beziehung zueinander gesehen werden.<sup>204</sup> Es verwundert aus diesem Grund nicht, dass Childs sich in der folgenden Monographie, der 1970 veröffentlichten ‘Biblical Theology in Crisis’, mit Grundfragen der Biblischen Theologie beschäftigt. Dies geschieht vordringlich in Auseinandersetzung mit dem so genannten Biblical Theology Movement, das, so Childs, in den Vereinigten Staaten zu einer neuen Wahrnehmung der Biblischen Schriften in ihrer Gegenwartsbedeutung geführt habe.<sup>205</sup> Die Bewegung sei dabei von der Notwendigkeit einer theologischen Lektüre der Bibel getragen gewesen, ohne freilich in einen vorkritischen Biblizismus zurückzufallen.<sup>206</sup> Auf den ersten Blick zeigen sich besonders hinsichtlich der Betonung der theologischen Relevanz der Bibel enge Berührungspunkte mit Childs eigenem Anliegen. Doch dürfen diese nicht darüber hinwegtäuschen, dass nach Childs die Wiederentdeckung der Bibel durch das Biblical Theology Movement unter falschen Prämissen erreicht wurde. Die Bewegung habe sich auf Grundannahmen gestützt, die sich angesichts neuerer Erkenntnisse nicht länger aufrecht erhalten ließen. Dazu zählte neben einem naturalistischen Offenbarungsverständnis – die Offenbarung vermittelt sich in der Geschichte – vor allem die Überschätzung der vereinheitlichenden Tendenzen der biblischen Tradition, die sich zudem von der sie umgebenden Umwelt deutlich unterscheiden lasse.<sup>207</sup> Die Bewegung konnte weder mit der Vielfalt der biblischen Traditionen und den Verflechtungen, die sie mit den umgebenden Kulturen aufweist, sachgemäß umgehen, noch war sie infolge der Überbetonung der göttlichen Aktivität in der Geschichte in der Lage, den narrativen Charakter der biblischen Schriften zu erfassen. Alles in allem habe die Bewegung die biblischen Texte so in Abstraktionen verwandelt und sei bei der Suche nach einer Biblischen Theologie letztlich gescheitert.<sup>208</sup> Doch ist mit dem Scheitern des Biblical Theology Movement die Aufgabe einer Biblischen Theologie für Childs keineswegs erledigt.<sup>209</sup> Indem er vom biblischen Kanon ausgeht, versucht Childs die Biblische Theologie auf eine solidere Grundlage zu stellen. „As a fresh alternative, we would like to defend the thesis that the canon of the Christian church is the most appropriate context from which to do Biblical Theology.“<sup>210</sup> Zur Verteidigung seiner Position greift Childs auf Argumente zurück, die bereits im Zusammenhang mit der theologischen Exegese von Bedeutung waren. Der Kanon der Glaubensgemeinschaft fungiere, so Childs, als Medium der Offenbarung und verweise damit auf die göttliche Realität.<sup>211</sup> Ausgehend von dieser Prämisse wird das Verhältnis der Testamente als dialektisches beschrieben,<sup>212</sup> die Testamente können nach Childs nicht identifiziert noch voneinander getrennt werden, denn beide bezeugen dieselbe göttliche Real-

<sup>204</sup> Vgl. Childs, *Interpretation* (1964), 438ff.

<sup>205</sup> Vgl. Childs, *Theology* (1970), 14ff. Deren Anfänge werden von ihm in die 1940er Jahre zurückverfolgt, die von einem ansteigenden Strom von Literatur gekennzeichnet waren, die sich biblisch-theologischen Fragen widmete.

<sup>206</sup> Vgl. a.a.O., 33ff. Als weitere Elemente nennt Childs die Annahme einer Einheit der Testamente (vgl. a.a.O., 36ff.), ein Verständnis von Offenbarung, das diese an die Geschichte binde (vgl. a.a.O., 39ff.), und schließlich die Annahme einer hebräischen Mentalität, die sich von den altorientalischen Nachbarn unterscheide. Vgl. a.a.O., 45ff.

<sup>207</sup> Vgl. a.a.O., 39ff., 36ff., sowie 44ff.

<sup>208</sup> Vgl. a.a.O., 60ff. Vgl. v.a. 66f., sowie 77.

<sup>209</sup> Childs nennt als Grund für eine neue Biblische Theologie vor allem die Notwendigkeit eines interdisziplinären Dialogs mit der Systematischen Theologie. Vgl. a.a.O., 92f.

<sup>210</sup> A.a.O., 99.

<sup>211</sup> Vgl. a.a.O., 99ff., hier 107: „By taking seriously the canon, one confesses along with the church to the unique function that these writings have had in its life and faith as Sacred Scripture.“

<sup>212</sup> Vgl. a.a.O., 111.

tät.<sup>213</sup> Childs spricht aus diesem Grund in 'Interpretation in Faith' von einer ontologischen Verbindung der Testamente als Grundlage einer Biblischen Theologie.<sup>214</sup>

Bezogen auf die weitere Entwicklung, bis hin zur 'Theologie', dürfte besonders bemerkenswert sein, dass sich unter den von Childs veröffentlichten Monographien ein Buch befindet, dass sich ausschließlich mit dem Neuen Testament beschäftigt. Nachdem Childs 1979 seine einflussreiche alttestamentliche Einleitung 'Introduction to the Old Testament as Scripture' veröffentlicht hatte, wurde ihm, wie er im Nachhinein bekennt, deutlich, dass sein kanonischer Ansatz unvollständig bliebe, solange er sich nicht dem Neuen Testament zugewendet habe.<sup>215</sup> Endete die 'Introduction' mit einem kurzen Ausblick auf die Probleme der Biblischen Theologie, ohne gegenüber den früheren Arbeiten einen wirklichen Fortschritt zu bieten,<sup>216</sup> so stellt 'The New Testament as Canon' aus dem Jahr 1984 einen wichtigen Schritt in Richtung einer Biblischen Theologie dar. Denn Childs knüpft an das Buch, dem eine langjährige Auseinandersetzung mit neutestamentlichen Problemen vorangegangen war, die Hoffnung, sich noch einmal ausführlicher mit Problemen der Biblischen Theologie beschäftigen zu können.<sup>217</sup> In der folgenden Zeit finden sich immer wieder verstreute Hinweise auf biblisch-theologische Fragen, doch eine grundlegende Auseinandersetzung mit diesen Fragen blieb bis zum Erscheinen der 'Theologie' aus.

Da der normative biblisch-theologische Ansatz Childs' bereits zu Beginn des Kapitels dargestellt wurde,<sup>218</sup> kann sich die Darstellung nun vor allem auf die inhaltliche Ausrichtung der Biblischen Theologie konzentrieren. Childs geht über die Aussagen der früheren Arbeiten insofern hinaus, als er das Verhältnis der Testamente durch die beständig wiederkehrende Formel „Kontinuität und Diskontinuität“ zu beschreiben versucht.<sup>219</sup>

Childs macht in Fortführung der Gedanken in 'Biblical Theology in Crisis' deutlich, dass die *Kontinuität* der Testamente in erster Linie eine theologische und nicht eine historische ist. Die Untersuchung der verschiedenen relevanten Traditionsstränge habe nämlich gezeigt, dass es keine lineare Traditionsentwicklung gibt, die vom Alten in das Neue Testament hinüberreicht. Zwar mündeten einige alttestamentliche Traditionen im Neuen Testament, doch unterlägen sie in der Regel tiefgreifenden strukturellen Umgestaltungen.<sup>220</sup> Ansätze, die also allein eine formale Beziehung zwischen den Testamenten etwa aufgrund eines traditionsgeschichtlichen Ansatzes herzustellen versuchen, greifen aus diesem Grund zu kurz. Childs' Kritik bezieht sich vor allem auf den Ansatz Hartmut Gese, mit dem Childs sich wiederholt auseinandergesetzt hat. Gese ist von einem einheitlichen biblischen Traditionsprozess ausgegangen, der zur neutestamentlichen Zeit keineswegs abgeschlossen war, wie die reiche apokalyptische und weisheitliche Traditions-

---

<sup>213</sup> Vgl. a.a.O., 112. Diese göttliche Realität wird auch hier christologisch gefasst. Vgl. a.a.O., 110. Dies beinhaltet für Childs selbstverständlich, dass das Alte Testament nicht christianisiert werden darf. Vgl. a.a.O., 111.

<sup>214</sup> Vgl. Childs, *Interpretation* (1964), 442f.

<sup>215</sup> Vgl. Childs, *New Testament* (1985c), XV.

<sup>216</sup> Vgl. Childs, *Introduction* (1979), 670f. Auch hier wird das Verhältnis der Testamente als dialektisch gefasst. Childs bringt die inhaltliche Beziehung der Testamente freilich mit der Wendung „continuity and discontinuity“ auf einen neuen Begriff, der die Auseinandersetzung in der 'Theologie' bestimmen wird.

<sup>217</sup> Vgl. Childs, *New Testament* (1985c), XVI.

<sup>218</sup> Vgl. auch die Überlegungen zur Überwindung der Gablerschen Unterscheidung in Childs, *Reflections* (1982), 6.

<sup>219</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 121: „Es scheint mir ein Hauptanliegen der Biblischen Theologie zu sein, sowohl die Kontinuität als auch die Diskontinuität zwischen diesen beiden unterschiedlichen Glaubenszeugnissen der christlichen Bibel sorgfältig zu beschreiben.“ Die Formulierung der Dialektik findet sich bereits bei Childs, *Theologie* (1988), 22.

<sup>220</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 121, sowie ders., *Theologie* (1996a), 446.

bildung der zwischentestamentlichen Zeit zeige.<sup>221</sup> Das Neue Testament überhole nun gleichsam den in vollem Gang befindlichen Prozess der Verschmelzung verschiedenster biblischer Traditionen und bringe ihn zu einem vorzeitigen Abschluss im Christusgeschehen.<sup>222</sup> Gese verbindet den Traditionsprozess mit der als ontologisch gefassten Offenbarungsgeschichte, die im Christusereignis gipfelt.<sup>223</sup> Die sich aus diesen Überlegungen ergebende Biblische Theologie fasst Gese folgendermaßen zusammen: „[D]as Alte Testament entsteht durch das Neue Testament; Das Neue Testament bildet den Abschluß eines Traditionsprozesses, der wesentlich eine Einheit, ein Kontinuum ist.“<sup>224</sup> Gese verbindet mit diesem Verständnis von Biblischer Theologie eine deutliche Aufwertung der Septuaginta gegenüber dem masoretischen Kanon, der in den lebendigen Traditionsprozess beschränkend eingegriffen habe.<sup>225</sup> Doch unterschätzt Gese, folgt man der Kritik Childs, die Komplexität des Traditionsprozesses, der keine eindimensionale Entwicklungslinie vom Alten in das Neue Testament erkennen lasse.<sup>226</sup> Dies lasse sich vornehmlich an der ebenso legitimen jüdischen Auslegung erkennen. Schon in ‘Biblical Theology in Crisis’ hatte Childs auf die Bedeutung der jüdischen Exegese der alttestamentlichen Schriften für die Biblische Theologie hingewiesen. Childs beschreibt die sich daraus ergebenden Konsequenzen folgendermaßen: „By seeing how the Old Testament can be understood from another context of faith, the exegete is made more conscious of the precise manner in which the text has become a vehicle for Christian revelation. He is made aware of the fact that the Old Testament does not »naturally« unfold into the New Testament. It does not lean toward the New Testament, but the Christian interpretation within its new context is fully dependent on the radical new element in Jesus Christ.“<sup>227</sup> Wenn das vereinheitlichende Element der Testamente nach Childs nicht in der Traditionsgeschichte gesehen werden darf, dann ist die Einheit der Testamente nur aufgrund des gemeinsamen Zeugnisgehaltes zu begründen: „Was die Testamente vielmehr unauflöslich aneinanderbindet, ist ihr Zeugnis von der gleichen göttlichen Realität, von der einen zugrunde liegenden Sache, die beiden Sammlungen innewohnt, und die nicht in relativierenden Kategorien von »Religion« enthalten sein kann.“<sup>228</sup>

Doch darf Childs zufolge die theologische Einheit der Bibel nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Testamente durch eine Vielzahl von *Diskontinuitäten* voneinander unterschieden sind. Das Neue Testament unterscheide sich nicht nur hinsichtlich der Sprache, der Tradentengruppen und der Adressaten vom Alten Testament,<sup>229</sup> sondern vor allem durch das in ihm bezeugte zentrale Offenbarungsereignis in Christus.<sup>230</sup> Childs stellt damit sicher, dass das Neue Testament keine

<sup>221</sup> Vgl. Gese, Erwägungen, 13f.

<sup>222</sup> Vgl. Gese, Schriftverständnis, 27, sowie ders., Erwägungen, 29f.

<sup>223</sup> Vgl. Gese, Erwägungen, 25.

<sup>224</sup> A.a.O., 14.

<sup>225</sup> Vgl. Gese, Schriftverständnis, 27; ders., Erwägungen, 16f.

<sup>226</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 101. 251.

<sup>227</sup> Childs, Theologie (1970), 122.

<sup>228</sup> Childs, Theologie (1996a), 446.

<sup>229</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 118.

<sup>230</sup> Vgl. a.a.O., 121. 103. Das dialektische Verständnis von „Kontinuität und Diskontinuität“ bestimmt viele der biblisch-theologischen Abschnitte des thematischen Teils des Buches. Vgl. v.a. ders., Theologie (1996a), 31ff.; 119ff.; 209ff.; 234ff.; 299. Eine scharfe Differenz wird allein an drei Stellen deutlich: Im Zusammenhang der Überlegungen zum Thema ‘Versöhnung’ (vgl. a.a.O., 210), zum Thema des Gesetzes (vgl. a.a.O., 234ff.) und zum ‘Alten und neuen Menschen’ (vgl. a.a.O., 290).

redaktionelle Fortsetzung des Alten ist, sondern eine theologisch bedeutsame Neuerung mit sich bringt.<sup>231</sup>

Diskontinuität wie Kontinuität der Testamente werden von Childs demnach theologisch bestimmt. Wenn man sich vor Augen hält, dass das Verhältnis der Testamente im Kontext der Biblischen Theologie in der Regel allein historisch bestimmt wird, ist diese Feststellung weniger trivial, als sie zunächst erscheinen mag, denn es gelingt Childs mit ihrer Hilfe, zu der Wurzel des hinter jeglicher Verhältnisbestimmung stehenden theologischen Konzeptes vorzudringen. Doch wie bringt Childs die von ihm vorgeschlagene Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität nun im Gottesbegriff zusammen? Childs hatte in 'Interpretation in Faith' zunächst von einer ontologischen Beziehung der Testamente gesprochen.<sup>232</sup> Obwohl er diese Auffassung auch nach Erscheinen der 'Theologie' scheinbar nicht aufgegeben hat,<sup>233</sup> wendet er sich dort gegen einen ontologischen Gottesbegriff, der die göttliche Wirklichkeit losgelöst von den Relationen zur Schöpfung zu erfassen versuche.<sup>234</sup> Die Vielfalt des alttestamentlichen Zeugnisses von Gott bündelt sich für Childs in der göttlichen Wirklichkeit selbst: „Vom »lebendigen Gott« zu sprechen, ist keine metaphorische Sprechweise ... Der Gott des Alten Testaments hat seine Wirklichkeit bekannt gemacht.“<sup>235</sup> Schon vorher hatte Childs von einer dynamischen Identität Gottes gesprochen. „In terms of a theological formulation, the point to make is that the God of the Bible is not a static, unchangeable figure, seated somewhere in heaven, to be found or lost depending on human disposition.“<sup>236</sup> Die ontologische Beziehung der Testamente wird demnach durch den lebendigen, dynamischen Gott selbst hergestellt, von dem beide Testamente in gleicher Weise Zeugnis ablegen. Diese hinter dem biblischen Zeugnis stehende dynamische Identität lässt sich jedoch nicht im Sinne einer ökonomischen Trinität auflösen.<sup>237</sup> Es kommt Childs darauf an, Gottes Identität nicht losgelöst von seinen Taten und Gottes Taten nicht unter Absehung seines Wesens zu denken.<sup>238</sup> Der scheinbare Widerspruch der Aussagen löst sich vor diesem Hintergrund möglicherweise auf. Die Gemeinsamkeit der Testamente wird durch das Handeln ein und desselben Gottes hergestellt, der sich zuletzt in Jesus Christus offenbart hat. Freilich ist an dieser Stelle zu fragen, ob Childs mit der Betonung der Diskontinuitäten nicht wiederum einer ökonomischen Trinitätslehre folgt. Müsste das christologische Ereignis nicht viel enger mit den Linien der Kontinuität verbunden werden, um ein Auseinanderbrechen des Gottesbegriffes zu verhindern?<sup>239</sup> Dieser Frage wird im folgenden Abschnitt, bezogen auf die Bundesvorstellung, noch einmal ausführlich nachgegangen.

---

<sup>231</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1996a), 446.

<sup>232</sup> Vgl. Childs, *Interpretation* (1964), 442: „An ontological analogy is being drawn between the action of God in both Testaments, but the vehicle for this analogy is the structural pattern of typology.“ Vgl. ebd.: „The correspondence between Old and New is an ontological one.“

<sup>233</sup> Vgl. Childs, *Christ* (1997a), 60, wo Childs die Aussage, dass eine ontologische Beziehung die Testamente verbindet, wiederholt.

<sup>234</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 108f. Vgl. auch ders., *Theologie* (1996a), 20.

<sup>235</sup> Childs, *Theologie* (1996a), 22. Mit Berufung auf Barth.

<sup>236</sup> Childs, *Change* (1997b), 209.

<sup>237</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1996a), 37.

<sup>238</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 108.

<sup>239</sup> Dies gilt um so mehr, als Childs seinen eigenen Ansatz in Frage zu stellen scheint. Childs spricht zunächst zu Recht von den bedeutsamen Kontinuitäten, die die neutestamentlichen Autoren in ihrer Rede von Gott im Verhältnis zum Alten Testament aufwiesen. Vgl. Childs, *Theologie* (1996a), 31. Wenn er aber im Folgenden unter der Überschrift „Kontinuität und Diskontinuität zwischen den Testamenten“ allein von dem neuen christologischen Kontext schreibt, in den die neutestamentlichen Autoren ihre Rede von Gott eingeordnet hätten, dann schränkt er die von ihm verwendete Dialektik stark ein. Childs schreibt: „Die Polarität im kirchlichen Verständ-

*Methodisch* könnte die von Childs mit dem Begriffspaar Kontinuität und Diskontinuität umrissene Biblische Theologie mit den alttestamentlichen Zitaten des Neuen Testaments beginnen. Childs hatte diese Möglichkeit in ‘Biblical Theology in Crisis’ zur Vermeidung von theologischen Abstraktionen zunächst ins Auge gefasst. Jedoch war sich Childs schon zu diesem Zeitpunkt darüber im Klaren, dass dies nicht der einzige Weg zu einer Biblischen Theologie, sondern allein ihr Beginn sein kann.<sup>240</sup> Childs hat sich aus diesem Grund in der folgenden Zeit von seiner ursprünglichen Position distanziert. Dies geschieht vor allem in Auseinandersetzung mit Hans Hübner.<sup>241</sup> Hübner geht davon aus, dass nur der schmale Bereich der alttestamentlichen Schriften, der im Neuen Testament rezipiert worden sei, einen Anspruch auf Geltung erheben könne. Analog zu Gese reflektiert nach Hübner der Abschluss des Kanon des Alten Testaments in der nachneutestamentlichen Zeit eine Abgrenzungsbewegung des Judentums, die keinen Anspruch auf Geltung innerhalb der christlichen Kirche stellen kann. Aus diesem Grund sei auch der Septuaginta der Vorrang gegenüber dem hebräischen Kanon zu gewähren.<sup>242</sup> Doch übersieht Hübner damit die Kontinuitäten, die zwischen Septuaginta und Hebräischem Kanon offensichtlich bestehen. Childs kann überzeugend nachweisen, dass die griechische Übersetzung sich an den protomasoretischen Vorlagen orientiert. Doch zeigen sich nicht nur hinsichtlich der historischen Rekonstruktion bedeutende Schwachpunkte der Position Hübners, sondern auch hinsichtlich seiner theologischen Position. Childs zeigt auf, dass die Christologie bei ihm allein neutestamentlich begründet wird. Demgegenüber gilt: „Die wahre Identität Jesu Christi kann allein vom Neuen Testament her und abseits vom Alten nicht verstanden werden.“<sup>243</sup> Aus diesem Grund sind im Rahmen der Biblischen Theologie beide Testamente zu berücksichtigen.

Childs versucht diese Erkenntnis im *Aufbau* seiner Biblischen Theologie umzusetzen, indem er in der ‘Theologie’ zunächst jedem der Testamente einen eigenen Abschnitt widmet (Drittes und Viertes Kapitel). Erst im Anschluss an die Erledigung der deskriptiven Aufgabe schreitet Childs zu dem für ihn zentralen Anliegen der normativen theologischen Reflexion über biblisch-theologische Fragen fort (Sechstes Kapitel). Der Aufbau des alttestamentlichen Kapitels (3.) folgt wie das neutestamentliche Kapitel (4.) einer traditionsgeschichtlichen Perspektive. Childs begründet dieses Verfahren unter Hinweis auf den kanonischen Prozess, in dem die verschiedenen Traditionen in ständiger Aktualisierung zur nun vorliegenden Form gestaltet wurden.<sup>244</sup> Obwohl Childs mit der Ausrichtung an der Traditionsgeschichte im Großen und Ganzen Gerhard von Rad folgt, unterscheidet sich sein Aufbau doch beträchtlich von dessen ‘Theologie des Alten Testaments’. Childs nennt als Grund für diese Akzentverschiebung, dass er nicht den wissenschaftlich rekonstruierten Traditionsströmen folgen will, sondern deren kanonischer Gestaltung.<sup>245</sup> Freilich kann an Childs die Frage gerichtet werden, warum er sich nicht – wie etwa Rendtorff in seiner ‘Theo-

---

nis von Gott, die in den Begriffen von Kontinuität und Diskontinuität ausgedrückt wird, zeigt einen allzu statischen Ansatz.“ A.a.O., 32. Um das Dilemma zu überwinden, greift Childs auf den bereits im Zusammenhang der theologischen Exegese verwendeten Begriff der “Ausdehnung“ zurück. Vgl. a.a.O., 34.

<sup>240</sup> Vgl. Childs, *Theology* (1970), 117f. Childs schränkt seine Position zudem noch dadurch ein, dass er gewichtige Einwände gegen sie aufführt, ohne diese grundlegend entkräften zu können. Childs nennt folgende Punkte: Die Methode könne nur einen kleinen Teil des Alten Testaments berücksichtigen. Zudem sei die neutestamentliche Verwendung des Alten Testaments zu vielfältig. Vgl. a.a.O., 115f.

<sup>241</sup> Vgl. vor allem Childs, *Bedeutung* (1992b), 382ff.

<sup>242</sup> Hübner spricht in diesem Zusammenhang polemisch von der exilisch-nachexilischen Südperspektive. Vgl. Hübner, *Testamentum*, 157. Vgl. dazu auch Childs, *Bedeutung* (1992b), 383f.

<sup>243</sup> A.a.O., 388. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Hübner auch Childs, *Theologie* (1994a), 102.

<sup>244</sup> Vgl. Childs, *Theologie* (1994a), 93.

<sup>245</sup> Vgl. a.a.O., 119f. Vgl. weiterhin, a.a.O., 131f.

logie des Alten Testaments' – an der Endgestalt der alttestamentlichen Literatur orientiert hat, die er, wie wir gesehen haben, so stark in den Vordergrund stellt.<sup>246</sup> Childs begründet sein Verfahren folgendermaßen: „Indem ich eine moderne konstruktive Reflexion anbiete, versuche ich, vom biblischen Glaubenszeugnis (*verbum*) zu seinem theologischen Hauptinhalt (*res*) in den Grenzen der Hebräischen Bibel vorzudringen.“<sup>247</sup> Die Untersuchung der verschiedenen Traditionen auf ihren Zeugnisgehalt bildet insofern eine Vorarbeit für die systematisch ausgerichtete biblisch-theologische Reflexion des sechsten Kapitels. An dieser Stelle wird deutlich, inwieweit die normativen Vorgaben bereits die Aufgabe der Deskription vorstrukturieren. Childs bestätigt damit in gewisser Weise die von ihm geäußerten Zweifel an vermeintlich neutralen Ansätzen der Exegese. Zudem reflektiert der Ansatz bei den Traditionsstoffen nicht, dass auch ihre Rekonstruktion einer Vielzahl von historischen Hypothesen unterliegt und zudem die theologische Originalität der einzelnen überlieferten biblischen Bücher nur unzureichend in den Blick gerät. Childs folgt in seinen biblisch-theologischen Reflexionen des sechsten Kapitels einer loci-Methode.<sup>248</sup> Schon im Zuge der Überlegungen zur theologischen Exegese ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Childs einer solchen dogmatischen Methode durchaus positive Seiten abgewinnen kann. Im Kontext einer Biblischen Theologie, die nach Childs Auffassung eine normative Funktion erfüllen muss, entscheidet allein die Qualität der dogmatischen Konstruktion über den Wert der vorgelegten Überlegungen. Die Frage lautet also, inwieweit die vorgeschlagenen Kategorien christlich-theologischem Denken genügen. Doch sucht man vergeblich nach einer Begründung für die Auswahl, ein Manko, welches die 'Theologie' übrigens mit der 'Old Testament Theology' teilt. Die Versicherung Childs' in der 'Old Testament Theology', dass die Frage der Präsentation des Stoffes zweitrangig sei,<sup>249</sup> reicht auch dann nicht aus, wenn die alttestamentliche Theologie vorrangig dem Gespräch mit der systematischen Theologie dienen soll, wie Childs in der Einleitung betont.<sup>250</sup> Tatsächlich hätte man sich eine Begründung für die Auswahl der biblisch-theologischen Themen gewünscht, wenngleich damit nicht gesagt ist, dass so ein anderer oder gar besserer Aufbau entstanden wäre.

## 2 Exegese im Kontext theologischer Interpretation

„The challenge of writing a commentary is that the form itself forces the author to make innumerable exegetical decisions, the success of which tests the adequacy of his or her hermeneutical theories.“<sup>251</sup>

### 2.1 Allgemeine Beobachtungen

Wie in den vorherigen Abschnitten gezeigt werden konnte, durchdringen sich die theologische Interpretation, die Hervorhebung des kanonischen Endtextes und das Interesse an einer Biblischen Theologie in den Arbeiten von Childs und verleihen dem Ansatz einen geschlossenen

<sup>246</sup> Dieses Verfahren ist um so überraschender, als Childs in der 'Introduction' und in der 'New Testament Introduction' jeweils der kanonischen Reihenfolge der biblischen Bücher folgt.

<sup>247</sup> Childs, Theologie (1994a), 129.

<sup>248</sup> Vgl. G. Barth, Childs, 650.

<sup>249</sup> Vgl. Childs, Theology (1985b), 15: „Nevertheless, when Old Testament theology is viewed in its canonical context as a continuing interpretative activity by that community of faith which treasures its scriptures as authoritative, the issue of organization is sharply relativized.“

<sup>250</sup> Vgl. a.a.O., 17.

<sup>251</sup> Childs, Genre (1997c), 191.

Charakter. Akzeptiert man seine hermeneutischen Prämissen nicht, droht sein Unterfangen, die alttestamentliche Exegese auf ein neues theologisches Fundament zu stellen, zu scheitern. Es wird in diesem Abschnitt also zu zeigen sein, ob und, wenn ja, wie Childs seine Überlegungen in ein überzeugendes methodisches Verfahren überführen kann. Dieses ist besonders vor dem Hintergrund der Weigerung Childs', die theologische Interpretation zu methodisieren, zu diskutieren. Im Mittelpunkt müssen natürlich die exegetischen Arbeiten selbst stehen. Childs hat 1974 einen viel beachteten Kommentar zum Buch Exodus verfasst.<sup>252</sup> Im Jahr 2001 ist dann noch ein Kommentar zum Jesaja-Buch erschienen.<sup>253</sup> Neben diesen beiden exegetischen Hauptwerken sind einige Aufsätze in die Betrachtung einzubeziehen. Vertiefend sind diese anhand der Bundeskategorie zu explizieren. Dazu ist neben den einschlägigen Stellen im Exodus-Kommentar vor allem der Abschnitt in der 'Theologie' zu berücksichtigen, der sich mit dem Bundes-, Erwählungs- und Volk-Gottes-Motiv auseinandersetzt.<sup>254</sup>

Bereits in dem Aufsatz '*Psalm 8 in the Context of the Christian Canon*' aus dem Jahr 1969 finden sich alle wesentlichen Elemente, die den besonderen Charakter der größeren exegetischen Werke ausmachen. Der Psalm wird in der Studie in drei Schritten analysiert, die den drei Zirkeln der theologischen Interpretation entsprechen.<sup>255</sup> Nach einer Analyse des Psalms in seinem alttestamentlichen Kontext betrachtet Childs die neutestamentliche Aufnahme vor allem in Hebr 2,6ff. Es handele sich um einen Text, der, so Childs, dem alttestamentlichen Psalm eine völlig neue, christologische Interpretation gebe.<sup>256</sup> In einem dritten Schritt versucht Childs nun über die beschreibende Aufgabe hinaus zum Kern, zur *theologischen Sache*, wie Childs es anderenorts nennt, vorzustoßen.<sup>257</sup> Childs sieht in der christologischen Interpretation des Psalms im Neuen Testament weniger eine gewaltsame Rezeption des alttestamentlichen Textes als vielmehr eine theologisch legitime Antwort auf das anthropologische Problem, welches der Psalm gemeinsam mit anderen Texten, wie etwa Hi 7,16ff., aufgibt. Childs zufolge stellt sich nämlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens und der Rolle des Menschen als Herrn der Schöpfung.<sup>258</sup> Diese werde nun im Hebr durch den Hinweis auf Christus gelöst: „Only when one understands man in the light of the man, Jesus Christ, can he see what God intended humanity to be – not a man who was freed from the threats of daily life, but one who himself entered for a while into the full sufferings of humanity in order to bring life to all men.“<sup>259</sup>

Zweierlei fällt bei der Betrachtung des Aufsatzes unmittelbar ins Auge: Childs fasst *erstens* den Kontext des biblischen Textes sehr weit. Es wird nicht nur der unmittelbare Kontext, etwa eine bestimmte Psalmengattung oder eine abgegrenzte Komposition innerhalb des Psalters zur Interpretation herangezogen, sondern es wird die gesamte Schrift in die Exegese mit einbezogen. Und *zweitens* wird die Suche nach dem theologischen Zeugnis mit Vehemenz vorangetrieben, um zu theologischen Aussagen für die Kirche zu kommen. Dabei überzeugt die Einbeziehung von Hi 7 nur unter der Bedingung, dass die Formulierung V.17 „Was ist der Mensch ...“ tatsächlich auf

<sup>252</sup> B. S. Childs, Exodus. A Commentary, London 1974.

<sup>253</sup> B. S. Childs, Isaiah, Louisville 2001.

<sup>254</sup> Vgl. Childs, Theologie (1996a), 87ff.

<sup>255</sup> Siehe oben Seite 77ff.

<sup>256</sup> Vgl. Childs, Psalm 8 (1969b), 26.

<sup>257</sup> Vgl. a.a.O., 26: „However, if one wants to use the psalm in some broader fashion, if one is concerned to speak *theologically* about the content of the psalmist's faith, the simple descriptive task is not adequate.“

<sup>258</sup> Vgl. a.a.O., 28f.

<sup>259</sup> A.a.O., 30.



Ps 8 anspielt.<sup>260</sup> Was schwerer wiegt, ist, dass Childs die christliche Anthropologie voraussetzen scheint, die den Menschen fundamental als Geschöpf und Sünder bestimmt. Erst im Zusammenhang einer ausformulierten Christologie und Anthropologie antwortet Hebr 2 also theologisch auf Ps 8. Damit werden die Aussagen des Psalms jedoch in ein anderes Licht gerückt. Die von Childs vorgetragene Interpretation müsste aus diesem Grund deutlicher als christliche Rezeptionsmöglichkeit gekennzeichnet werden.

Die späteren Überlegungen in der 'Theologie', die auf die Vorstellung der 'Ausdehnung' zurückgreifen, haben dieses Manko beseitigt. Unter der Überschrift „Exegese im Kontext Biblischer Theologie“ hat Childs dort zwei exegetische Abschnitte eingefügt.<sup>261</sup> Der erste, der im Mittelpunkt der Analyse stehen soll, beschäftigt sich mit Gen 22. Auch hier wird der schon bekannte methodische Dreischritt angewendet: In einem ersten Gang wird der Text in seinem *alttestamentlichen Kontext* interpretiert. Childs betont in diesem Zusammenhang vor allem das Thema der Verheißung, das Gen 22 mit Kapitel 12, 15 und 17 verbinde.<sup>262</sup> „Die Geschichte feiert nicht irgendein altes Heiligtum, sondern begründet vielmehr die Garantie für Gottes ständige Gegenwart in seinem Volk.“<sup>263</sup> Im zweiten Schritt diskutiert Childs die *neutestamentliche Aufnahme* vor allem in der paulinischen Sühnelehre. Im Anschluss an moderne jüdische Interpretationen der paulinischen Theologie sieht er zwischen beiden Traditionen eine sich vor allem in Anspielungen ausdrückende Verbindung, die in der Wendung „Gott schonte seinen eigenen Sohn nicht“ in Röm 8,32 ihren deutlichsten Ausdruck gefunden habe. Der Tod Christi werde hier als Erfüllung der göttlichen Verheißung in Gen 22,17f. verstanden.<sup>264</sup> Nach einem kurzen Durchgang durch die Geschichte vor allem der christlichen Auslegung versucht Childs im dritten Schritt Aussagen zur *theologischen Substanz*, zum Skopus der Erzählung zu treffen. Er fasst zusammen: „Beide Testamente legen ein Glaubenszeugnis von der Treue Gottes ab, die zuerst an Abraham demonstriert wird, die aber so verstanden wird, daß sie auf »uns« genauso appliziert werden kann.“<sup>265</sup> Wie schon in dem frühen Aufsatz zu Ps 8 ist auch hier ein starkes Bestreben festzustellen, theologische Aussagen zu treffen, die im Kontext der Kirche Geltung beanspruchen können. Weiterhin fasst Childs auch hier den Kontext des alttestamentlichen Textes sehr weit. Dabei stellt die neutestamentliche Rezeption den Zusammenhang zwischen den alt- und neutestamentlichen Texten her und begrenzt gegenwärtige Aktualisierungen.<sup>266</sup> Auch wenn man den Erwägungen unter der Prämisse, dass es sich um eine christliche Lektüre handelt, grundsätzlich zustimmen kann, ist doch kritisch anzumerken, dass die christologische Interpretation mit einer deutlichen Beschränkung der Aussageintention auf das theologumenon der Treue Gottes verbunden ist, die der Vielschichtigkeit der biblischen Texte, deren Wahrnehmung Childs sich übrigens selbst verpflichtet weiß, nicht gerecht wird.<sup>267</sup> Auch in dem zweiten exegetischen Abschnitt der 'Theologie', der sich mit dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mt 21,33-46) beschäftigt, ist diese Tendenz der Vereinheitlichung zu spüren. Childs fasst die Überlegungen zusammen: „Der Inhalt, mit dem beide Testamente ringen, ist eben dieselbe göttliche Forderung

---

<sup>260</sup> Vgl. den Nachweis a.a.O., 28f.

<sup>261</sup> Vgl. Childs, Theologie (1994a), 379ff.

<sup>262</sup> Vgl. a.a.O., 382.

<sup>263</sup> A.a.O., 383.

<sup>264</sup> Vgl. a.a.O., 384f.

<sup>265</sup> A.a.O., 391.

<sup>266</sup> Vgl. a.a.O., 393: „Die Leserantwort der ersten Tradenten bietet eine kritische Norm, an der die nachfolgenden christlichen Antworten hinsichtlich ihrer theologischen Kompatibilität geprüft werden müssen.“

<sup>267</sup> Vgl. die Kriterien zur Beurteilung eines Kommentars bei Childs, Genre (1997c), 192.

an sein Volk und die ungläubige Antwort in Gestalt von Verwerfung und Sünde, die in dem Töten von Gottes Gesalbtem aufgipfelte. In diesem Sinne sind die beiden Testamente Teil desselben Erlösungs dramas von Erwählung und Verwerfung.<sup>268</sup>

Die Tendenz zu einer *theologischen Vereinheitlichung* und zur *Ausweitung des Kontextes* bilden auch ein strukturierendes Element des 2001 erschienenen Jesaja-Kommentars. Beides wird durch die erklärte Absicht Childs' ergänzt, das Buch trotz der verschiedenen redaktionellen Stränge, deren Existenz Childs durchaus anerkennt, als *Einheit* wahrzunehmen und zu interpretieren.<sup>269</sup> Nachdem Childs schon in dem zu den Vorarbeiten zählenden Aufsatz 'Retrospective Reading of the Old Testament Prophets' aus dem Jahr 1996 die Endform des Textes als maßgeblich für die Interpretation der Prophetenbücher erklärt hatte,<sup>270</sup> wird die Auslegung des jeweiligen Abschnittes von ihm immer wieder in einen größeren Zusammenhang gestellt.<sup>271</sup> Diese Betonung der theologischen Bedeutung der Gesamtkomposition ist überall in dem Kommentar gegenwärtig. Besonders die Schlussüberlegungen zur Funktion der Kapitel 65f. zeigen dies. Die Kapitel dienen Childs zufolge dazu, das gesamte Buch durch die eschatologische Neuinterpretation wichtiger Themen zusammenzubinden.<sup>272</sup> Childs folgt also durchaus konsequent seinem kanonischen Ansatz, allerdings beschränkt die theologische Interpretation auch hier die Aussagefähigkeit der Texte. So erkennt Childs im Abschluss des neutestamentlichen Kanon in Apk 21f. eine dem Aussagegefälle von Jes 65f. entsprechende Bewegung. Das Neue Testament zitiere die Verheißung, weil es sich in einer analogen Situation sehe: Die göttliche Zusage sei zwar gegeben, doch stehe die Erfüllung noch aus.<sup>273</sup> Auch der Text Jes 52,13-53,12, der an dieser Stelle exemplarisch betrachtet werden soll, wird in den Schlussüberlegungen zunächst mithilfe traditionsgeschichtlicher Kategorien zu neutestamentlichen Texten in Beziehung gesetzt. Childs sieht bereits in der alttestamentlichen Redaktion des Buches eine kanonische Bewegung am Werk, die dem Text eine bleibende Bedeutung zu verleihen versuche. Zwar spiegeln sich in dem Text zunächst Ereignisse in der Geschichte Israels, doch es zeige sich in der Komposition auch die Tendenz, den leidenden Gerechten nicht allein als Figur der Vergangenheit zu betrachten.<sup>274</sup> Die neutestamentliche Reinterpretation schließt sich an diese Bewegung an. Für Childs drückt sich darin indes nicht nur eine literarische Bewegung der ständigen Aktualisierung aus, sondern eine bestimmte „ontologische“ Beziehung zwischen dem leidenden Gerechten und Christus: „The morphological fit between Isaiah 53 and the passion of Jesus continues to bear testimony to the

---

<sup>268</sup> Childs, *Theologie* (1994a), 404. Vgl. ähnlich ders., *Reflections* (1999), 98: „Moreover, it [die kanonische Interpretation, V.J.] strives to retain the sense of a unified, concrete narrative testimony to the one purpose of God testified to by both synagogue and church, in both Old and New Testaments.“

<sup>269</sup> Vgl. Childs, *Isaiah* (2001), 4.

<sup>270</sup> Vgl. Childs, *Reading* (1996b), 376f.

<sup>271</sup> So nimmt Childs etwa die Texte in Jesaja 2,1-4.4,2-4.11,1-9.11-16 zwar als durchaus verschiedene Redaktionsstufen wahr, rückt aber in kanonischer Perspektive das Motiv der Vereinheitlichung in den Vordergrund, das z.B. von der Zusammenfügung von Jes 11,1-9 mit 11,11-16 ausgeht. Vgl. Childs, *Isaiah* (2001), 106.

<sup>272</sup> Vgl. a.a.O., 542ff., hier 545.

<sup>273</sup> Vgl. a.a.O., 547. Vgl. ähnlich auch a.a.O., 37, wo Childs eine Beziehung zwischen dem eschatologischen Thema des Jesajabuches und Apk 21 herstellt. Der Nachweis einer solchen Strukturanalogie allein bleibt aber im Grunde genommen hinter dem Anliegen Childs' und seiner Erklärung in der Einleitung zurück. Vgl. a.a.O., 4. „I regard the biblical text as a literary vehicle, but its meaning is not self-contained. Its function as scripture is to point to the substance (res) of its witness, to the content of its message, namely, to the ways of God in the world.“

<sup>274</sup> Vgl. a.a.O., 422; vgl. auch a.a.O., 546.

common subject matter within the one divine economy.“<sup>275</sup> An dieser Stelle lässt sich besonders deutlich die christologische Kontur der theologischen Interpretation erkennen. Der leidende Gerechte aus Jes 53 wird trinitätstheologisch mit der Passion Christi verbunden. Geltung wird diese Deutung freilich nur im Kontext christlicher Interpretationsversuche beanspruchen können. Sie kann also, folgt man der Theorie Childs, allein als christologische „Ausweitung“ in den Blick kommen. Childs hat ihr, methodologisch sachgemäß, den Platz als theologische Nachbetrachtung zugewiesen, die sich an den exegetischen Durchgang anschließt.

Der erste Durchgang hat gezeigt, dass Childs sein hermeneutisches Anliegen in eine exegetische Praxis überführen kann, welche die theologischen Aussagen der Texte in den Mittelpunkt rückt. Allerdings müssten die vorgetragenen theologischen Interpretationen auch im Sinne der hermeneutischen Prämissen Childs’ deutlicher als christliche Lektüremöglichkeiten charakterisiert werden. Hinzu kommt, dass die Erweiterung des Kontextes alttestamentlicher Texte um andere alttestamentliche Traditionen und die neutestamentliche Rezeption paradoxerweise nicht zur Wahrnehmung größerer Bedeutungsfülle führt. Im Gegenteil wirken die von Childs herausgearbeiteten theologischen Sachaussagen häufig recht pauschal und dürften der Vielgestaltigkeit des Kanon, der als stillgestellter theologischer Diskurs zu interpretieren ist, kaum gerecht werden.<sup>276</sup>

## 2.2 Bundestheologische Einsichten

In der ‘Theologie’ bezeichnet Childs die Bundestheologie als *die* zentrale theologische Kategorie des Alten Testaments. In seiner biblisch-theologischen Reflexion über die Christologie heißt es: „Die zentrale theologische Aussage des Alten Testaments lautet, daß Gott mit Israel einen unlösbaren Bund geschlossen hat: »Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein«. Die Errettung, die Gott alleine bewirkt, ist seine eigene Gegenwart bei seinem Volk: *Immanuel* = »Gott ist mit uns«. Gott ist der Versöhner, der in die Vergangenheit eingegriffen hat, der in die Gegenwart eingreift und der in die Zukunft eingreifen wird, um seinen eigenen Erlösungsplan zu erfüllen.“<sup>277</sup> Die Bundestheologie bekommt damit eine zentrale Funktion innerhalb des theologischen Denkens von Childs, übrigens in völliger Übereinstimmung mit der reformierten Tradition, die seinen theologischen Hintergrund bildet. Zweierlei macht den theologischen Spitzensatz im Kontext der vorliegenden Untersuchung nun besonders interessant. *Zum einen* lässt sich hier deutlich die Tendenz der alttestamentlichen Bundestheologie, wie Childs sie verstanden wissen will, nachzeichnen. Diese ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass die terminologische Verengung, wie sie in der Folge der Überlegungen von Kutsch und Perlitt vor allem im deutschsprachigen Raum Schule machte, in Übereinstimmung mit weiten Teilen der englischsprachigen Alttestamentler nicht nachvollzogen wird.<sup>278</sup> Vielmehr wird der Begriff des Bundes von Childs weit gefasst und in engste Verbindung mit der so genannten Bundesformel gebracht. Wie Childs diese Zuspitzung exegetisch begründet, wird im Folgenden anhand der Analyse ausgewählter Abschnitte seines Exoduskomentars und des Exodus-Kapitels in der ‘Einleitung’ zu untersuchen sein. *Zum anderen* – und dies ist von hermeneutisch kaum geringerem Interesse – zeigt sich

---

<sup>275</sup> A.a.O., 423; vgl. auch ebd.: „The relation was understood »ontologically«, that is to say, in terms of its substance, its theological reality.“

<sup>276</sup> Auf die Problematik der irreduziblen Vielgestaltigkeit des Kanon ist im Zusammenhang der Hermeneutik Zengers nochmals ausführlich zurückzukommen. Zenger gelingt es, mit seiner „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ der Mannigfaltigkeit des Kanon auch exegetisch Rechnung zu tragen. Siehe dazu Seite 202ff.

<sup>277</sup> Childs, *Theologie* (1996a), 163.

<sup>278</sup> Vgl. auch die Kritik an Kutsch in Childs, *Introduction* (1979), 174, sowie ders., *Theologie* (1996a), 89.

an dieser Stelle, wie eng die Verbindung von Bundestheologie und Christologie im Denken Childs' ist. Der Bundestheologie kommt nicht nur eine zentrale Rolle für die Theologie des Alten Testaments, sondern darüber hinaus auch für die gesamtbiblische Theologie und die dogmatischen Überlegungen zu, die zusammenfassend unter das Theologumenon des 'Immanuel' gestellt werden. Auch dieser Zusammenhang ist im Anschluss eingehender zu betrachten, weil sich an dieser Stelle die Kontur der christologischen Interpretation, wie Childs sie versteht, besonders deutlich aufzeigen lässt.

Wie in seinen theoretischen Arbeiten betont Childs auch zu Beginn seines Exoduskommentars, worin er die Hauptaufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft erblickt. Dort heißt es: „The purpose of this commentary is unabashedly theological. Its concern is to understand Exodus as scripture of the church.“<sup>279</sup> Erwartungsgemäß werden die Übersetzung, textkritische Betrachtungen, formkritische und traditionsgeschichtliche Überlegungen in der Regel durch eine ausgiebige Auslegung des Endtextes, einen Ausblick auf das Neue Testament und die Geschichte der Auslegung sowie theologische Abschlussüberlegungen ergänzt. Childs hat mit diesem Kommentar ein neues Format geschaffen: Besonders die breite Berücksichtigung der Auslegungsgeschichte christlicher wie jüdischer Provenienz, die der zu befürchtenden Tendenz einer christlichen Verengung entgegentritt, dürfte für die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts als revolutionär einzuschätzen sein.

Es sind nun vor allem zwei Dinge, die den Exoduskommentar, auch bezogen auf die besonders interessierende Überlieferung des Bundesschlusses zwischen Gott und Israel in *Ex 19,3b-8* und *24,3-8*, von anderen Kommentarwerken abgrenzen: die Konzentration auf die Interpretation des Endtextes und das Ringen um eine theologische Interpretation in Auseinandersetzung mit der Auslegungstradition: „What is needed is a synthetic approach which, while recognizing the historical dimension of the text, will seek to describe as objectively as possible what the final editor actually accomplished with his narrative.“<sup>280</sup> Mit diesem Perspektivwechsel tritt Childs der weit verbreiteten Atomisierung der Interpretation entgegen, die durch die Vielfalt und die komplizierte Überlieferungsgeschichte der Einzeltexte und -traditionen hervorgerufen wird. Die literarhistorische und überlieferungsgeschichtliche Problematik wird von ihm freilich nicht ausgeblendet. Die Sinaiperikope habe eine längere Geschichte durchlaufen. Dabei seien die verschiedenen Traditionen, die in der klassischen Quellenscheidung mit den Kürzeln 'E' und 'J' bezeichnet werden und jeweils andere Vorstellungen bezüglich des Bundesgeschehens und der Rolle des Mose transportieren, bereits auf der Ebene der mündlichen Überlieferung miteinander verbunden worden.<sup>281</sup> Ferner sei es sehr wahrscheinlich, dass *Ex 20,18ff.* zunächst vor dem Dekalog *Ex 20,1-17* stand. Jedenfalls müssen nach Childs *Ex 19,16ff.* und *Ex 20,18ff.* als *eine* Erzählung interpretiert werden.<sup>282</sup> Erst durch eine vordeuteronomische Redaktionstätigkeit sei die gegenwärtige Abfolge zustande gekommen, die dem unabhängig überlieferten Bundesbuch seinen jetzigen Platz neben dem Dekalog zugewiesen habe.<sup>283</sup> Mit dem Wissen um diese komplizierte und stark umstrittene Entstehungsgeschichte unternimmt Childs nun den Versuch einer Interpretation der Sinaiperikope in ihrer Gesamtheit, in deren Mittelpunkt Bundesschluss und Dekalog stehen. Die Redaktoren hätten Childs zufolge versucht, einen in sich schlüssigen

---

<sup>279</sup> Childs, Exodus (1974), IX.

<sup>280</sup> A.a.O., 503.

<sup>281</sup> Vgl. a.a.O., 350.

<sup>282</sup> A.a.O., 364f.

<sup>283</sup> Vgl. a.a.O., 350f.

Verlauf der Ereignisse zu schaffen. Die Texte Ex 19,3b-8 und Ex 24,3-8 seien so zusammengebunden worden, dass sie von der Vorbereitung des Bundesschlusses und seiner Ausführung berichten.<sup>284</sup> Zugleich würde eine Vielzahl von Beziehungen zu den vorangegangenen und nachfolgenden Traditionsstücken hergestellt. Neben dem Hinweis auf den Exodus (19,4) und die Einsetzung Aarons als Rechtsvertreter (24,14), die bereits einen Ausblick auf Ex 32-34 beinhalte, wird auch über den Aufstieg des Mose auf den Berg berichtet, der Kap 25ff. vorbereite.<sup>285</sup>

Der Bundesschluss Kap 24 rückt aufgrund dieser Beobachtungen, wenngleich er erst durch eine langfristige Entwicklung seine derzeitige Gestalt und Stellung innerhalb der vorliegenden Komposition erhalten habe, in deren Mittelpunkt und übernimmt eine Schlüsselfunktion.<sup>286</sup> Auf der Ebene des vorliegenden Endtextes erscheint die Bundestheologie damit quasi als strukturierendes Element der Sinaiperikope, die durch die Ankündigung des Bundes, die Schließung des Bundes, die Ankündigung des Bundesbruches und die Bundeserneuerung gekennzeichnet wird. Doch ist die zentrale Stellung der Bundestheologie keineswegs nur ein spätes deuteronomistisches Redaktionsprodukt, sondern das Ergebnis des Prozesses der mündlichen Überlieferung. Die Doppelüberlieferung enthalte nämlich durchaus auch ältere Materialien,<sup>287</sup> ohne sich freilich auf ein uraltes Bundesformular zurückführen zu lassen.<sup>288</sup> Allerdings werden im Exoduskommentar aus dieser Sicht der Überlieferungszusammenhänge noch keine weitergehenden Schlussfolgerungen gezogen, zumal Childs weitere Argumente schuldig bleibt. In der 'Einleitung' wird dann explizit auf die Kontinuität des Traditionsprozesses innerhalb des Exodusbuches hingewiesen, die exemplarisch an der priesterlichen Redaktionstätigkeit nachgezeichnet wird.<sup>289</sup> Eine ausführliche exegetische Begründung findet sich erst in der 'Theologie'. Childs möchte einen Ausweg aus der Debatte um die Entstehung der Bundestheologie bieten, die zwischen Früh- und Spätdatieren in eine Sackgasse geraten sei.<sup>290</sup> Bundestheologische Texte wie Gen 15,18 oder Ex 24,3-8 wiesen die Spuren einer längeren Bearbeitung auf, die – und dies ist der entscheidende Punkt – durchaus eine theologische Kontinuität erkennen ließen. Bezogen auf Gen 15 werde dem Text durch seine deuteronomistischen Redaktoren keine neue Kategorie aufgezwungen, vielmehr werde die unbestritten alte Verbindung von göttlichem Eid und Landverheißung durch die Bundeterminologie nur auf ein neues theologisches Reflexionsniveau gehoben.<sup>291</sup> Auch im Fall von Ex 24 par. hat die deuteronomistische Redaktion auf die ältere Tradition eines Bündnisritus zurückgegriffen und diese theologisch interpretiert. „Zusammenfassend kann gesagt werden, daß auch da, wo die deuteronomistischen Formulierungen des Bundesgeschehens dominieren, die Bundestheologie durchweg auf älteren Traditionen beruht. Obwohl die Traditionen keineswegs identisch sind, findet sich eine sehr ausgeprägte theologi-

---

<sup>284</sup> Vgl. a.a.O., 365f.367. Nicht ohne eine gewisse Ironie weist Childs auf rabbinische Quellen hin, die schon lange vor der modernen Forschung die Parallelität von Ex 19 und Ex 24 erkannt hätten, die Sinaiperikope aber dennoch als in sich schlüssigen Vorgang interpretieren konnten. Vgl. a.a.O., 364. Es sei an dieser Stelle allerdings noch einmal darauf hingewiesen, dass Childs die Schichtung durchaus anerkennt, sie aber in den Dienst der Interpretation des Endtextes stellen möchte. Vgl. ebd.

<sup>285</sup> Vgl. a.a.O., 502f.

<sup>286</sup> Vgl. a.a.O., 502.

<sup>287</sup> A.a.O., 360f.

<sup>288</sup> A.a.O., 348.

<sup>289</sup> Vgl. Childs, Introduction (1979), 172f. Die priesterschriftlichen Redaktoren hätten Childs zufolge als letzte Bearbeiter durchaus Kenntnis vom Sinaibund. Dies zeige vor allem die Rolle des Mose als Mediator in Ex 24,15ff. und 34,29-35, die die Sinaitradeition letztlich voraussetze.

<sup>290</sup> Vgl. Childs, Theologie (1996a), 91f.

<sup>291</sup> Vgl. a.a.O., 92.

sche Kontinuität in der Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Es gibt keinen Anhalt für einen scharfen Bruch zwischen einer Beziehung, die durch natürliche Bande begründet ist, und einer solchen, die auf gnädiger Erwählung beruht.“<sup>292</sup> Unter der Voraussetzung eines weiten Bundesbegriffs, für den, wie wir gesehen haben, einiges spricht, wirken die Überlegungen Childs’ überzeugend. Besonders schwer wiegt im Kontext der Fragestellung dieses Abschnittes auch die Konvergenz von hermeneutischer Theorie, insbesondere des Verständnisses des kanonischen Prozesses, und exegetischer Praxis. Die Bundestheologie ist nach Childs ein gestaltendes Element im doppelten Sinne: Zum einen strukturiere sie den vorliegenden Endtext, zum anderen habe sie auch die Entstehungsgeschichte des Textes geformt und der Bundestheologie zu ihrer zentralen Stellung innerhalb des Alten Testaments verholfen.<sup>293</sup> Ihre Spur lasse sich durch das gesamte Alte Testament verfolgen und sei durch die deuteronomistische Ausformulierung zur theologischen Leitkategorie des Alten Testaments geworden.

Childs zieht aus diesen Beobachtungen weit reichende theologische Konsequenzen: Bund und Tora seien im engsten Zusammenhang zu sehen, wobei Ex 32-34 verdeutliche, dass der Bund als reine Gnadengabe zu verstehen sei.<sup>294</sup> Das Verhältnis wird von Childs nun, was das Buch Exodus betrifft, mit der Formulierung „gospel and law“ zusammengefasst. „The election of Israel was not conditional on obedience to the law ..., but derived solely from the mercy and kindness of God ... . Nevertheless, obedience to the will of God is constitutive of being the people of God and fulfils the purpose of election ... . Failure to respond in faith carries with it a special measure of divine judgment ...“.<sup>295</sup> Childs sieht in diesem Geschehen eine Offenbarung, die über das Alte Testament hinaus auch gegenwärtig Geltung beanspruchen darf, zumal auch die neutestamentlichen Zeugnisse diese Offenbarung grundsätzlich bestätigen.<sup>296</sup> Hierin liegt der gemeinsame Kern beider Testamente, doch mache das Neue Testament zugleich deutlich, dass es im Alten Testament nicht gelungen sei, einen vollgültigen Bund zwischen Gott und Volk zu etablieren. Dieser erfordere die Verwandlung des Volkes, wie sie schon Jer 31 ins Auge fasse.<sup>297</sup> Childs wendet damit die bereits aus seinen theoretischen Überlegungen bekannte Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität auch auf die Bundestheologie an. Das Neue Testament überwinde die Beschränkung des Alten Bundes auf Israel und löse die enge Verbindung von Bund und Landgabe auf.<sup>298</sup> Andererseits greife das Neue Testament auf die Verheißung an Abraham, die Vorstellung des „Restes“ und die eines Neuen Bundes zurück. Letztere wird nach Childs „verinnerlicht, aktualisiert und universalisiert“.<sup>299</sup> Es ist aus diesem Grund nur konsequent, wenn Childs allein in der Inkarnation Christi die vollgültige Offenbarung Gottes erblickt, durch welche

---

<sup>292</sup> A.a.O., 93f.

<sup>293</sup> Es handelt sich um eine dialektische Bewegung, in der eine späte theologische Zuspitzung eine derart starke gestaltende Kraft entfaltet, dass sie der gesamten Sammlung ihren Stempel aufdrückt. Dies ist eine interpretative Bewegung, die sich bei Childs noch an anderer Stelle, wenn auch im gleichen Zusammenhang findet. So argumentiert er, bezogen auf den Dekalog, dass dieser zwar sekundär in die Sinaiperikope eingefügt wurde, aber aufgrund seiner Stellung eine zentrale Funktion als Interpretationshilfe für die anderen Gesetzeskorpora erhalten habe. Vgl. Childs, Introduction (1979), 174.

<sup>294</sup> Vgl. a.a.O., 174ff. Vgl. ganz ähnlich ders., Exodus (1974), 382.

<sup>295</sup> Childs, Introduction (1979), 177, sowie ders., Exodus (1974), 383.

<sup>296</sup> Vgl. a.a.O., 383. In der Theologie äußert sich Childs etwas ausführlicher zu den Dimensionen, die weitere Gültigkeit beanspruchen können. Dort nennt er den Aspekt der freien Gnadenwahl Gottes, die in der Erwählung Israels ihren Ausdruck gefunden hat, die mit der Erwählung verbundene Aufgabe und die Psalmen als „authentische Antwort des Volkes Gottes“. Vgl. Childs, Theologie (1996a), 124.

<sup>297</sup> Vgl. Childs, Exodus (1974), 375.383.511.

<sup>298</sup> Vgl. Childs, Theologie (1996a), 122.

<sup>299</sup> Vgl. a.a.O., 122f.

er sich an seine Erwählten bindet.<sup>300</sup> Als Argumentationshilfe dient ihm vor allem die Theologie des Paulus, der eine komplexe Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität hinsichtlich der Bundestheologie entfaltet habe. Obwohl Paulus eine „scharfe Polarität“ zwischen Altem und Neuem Bund sehe, sei diese nach Röm 9-11 aus heilsgeschichtlicher Perspektive zu einer Einheit zusammengefasst.<sup>301</sup> Die Überlegungen zu Beginn der Arbeit dürften indes deutlich gemacht haben, dass diese Sichtweise die paulinische Dialektik nur unzureichend charakterisiert.<sup>302</sup>

*Zusammenfassend* wird man feststellen müssen, dass die Ausführungen auf das Ganze gesehen hinter dem hermeneutischen Entwurf Childs' zurückbleiben, den er wie folgt formuliert: „Die Stimme des Alten Testaments legt bleibendes Zeugnis ab für die jüdische Essenz der Christologie. Das Alte Testament muss nicht erst christianisiert werden, um ein Zeugnis zu tragen für Christus, nein, weil es vom vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Eintreten des Reiches Gottes in die Welt spricht, ist seine unverwechselbare Stimme unverzichtbarer Teil des Evangeliums.“<sup>303</sup> Childs wird seinem Anspruch vor allem deshalb nicht gerecht, weil er die Vielfalt der alttestamentlichen Bundesvorstellungen in ihrer theologischen Bedeutung nur unzureichend in den Blick nimmt. Denn auch in der 'Theologie' bildet die Ausformulierung der Bundestheologie, wie sie sich in der Sinaiperikope findet, den Fokus. An dieser Stelle hätte man sich die Berücksichtigung anderer Konzeptionen gewünscht. So wäre es durchaus denkbar gewesen, den für das Alte Testament über weite Strecken konstitutiven Zusammenhang von Bund, Volk und Land in der christologisch-theologischen Reflexion fruchtbar zu machen, etwa in der Form einer christologischen Geographie, die die universalistische Perspektive des Christusereignisses noch einmal räumlich interpretiert.<sup>304</sup> Die vorgetragenen christologischen Überlegungen bleiben damit recht pauschal und gehen über den Rahmen traditioneller christlicher Dogmatik nicht hinaus. Die relevanten Traditionen des Alten Testaments werden zudem auch von Childs entweder als vorläufig eingestuft oder allein in ihrer Funktion als theologischer Einspruch gegen Spiritualisierungstendenzen wahrgenommen. Selbst dort, wo die alttestamentlichen Texte nicht als im Christusereignis letztlich überholt eingestuft werden, besteht ihre theologische Funktion allein darin, vor Fehlinterpretationen zu bewahren, etwa indem Childs zufolge die Sinaiperikope das christliche Denken vor einer spiritualisierten Interpretation des Bundes und der Gebote bewahre.<sup>305</sup> Hinzu kommt schließlich noch die starke Betonung der Diskontinuitäten zwischen den Testamenten. Diese hat theologisch schwer wiegende Konsequenzen: Die Hervorhebung der Polarität von Altem und Neuem Bund, die sich nicht nur in der Interpretation des paulinischen Gedankengangs, sondern auch in den gesamtbiblischen Reflexionen zur Bundestheologie findet, droht die Einheit des Gottesbildes zu zerreißen. Wie in den eingangs vorgetragenen Überlegungen zur Bundestheologie gezeigt werden konnte (siehe Seite 64ff.), steht an dieser Stelle die Rede von der Treue Gottes auf dem Spiel. Denn hätte der Alte Bund keine dauerhaft gültige Beziehung zwischen Gott und Israel stiften können, wie Childs behauptet, dann würde auch der

---

<sup>300</sup> Vgl. a.a.O., 125.

<sup>301</sup> Vgl. a.a.O., 112f.

<sup>302</sup> Siehe dazu oben Seite 64ff.

<sup>303</sup> Childs, *Bedeutung* (1992b), 387.

<sup>304</sup> Hierzu müssten freilich eigene Überlegungen angestellt werden, die den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Der Zusammenhang von Bund und Land könnte jedoch der universalistischen Perspektive der Christologie im Kontext des christlich-jüdischen sowie des interreligiösen Dialogs durchaus eine neue Kontur geben, insofern er die Beschränkung ihres Geltungsanspruches auf den Raum der Kirche theologisch plausibel macht.

<sup>305</sup> Vgl. Childs, *Exodus* (1974), 384. Vgl. ähnlich auch *Theologie* (1996a), 364, wo die JHWH-Königspsalmen von Childs „... als theologische Sperre gegen alle Versuche, die Königsherrschaft Christi als eine verinnerlichte moralische Macht zu verstehen ...“, interpretiert werden.

durch Christus gestiftete Neue Bund letztlich theologisch grundlos. Das von Childs formulierte Programm einer christologischen Interpretation harrt damit einer dem Gegenstand theologisch angemessenen Ausführung.

### **3 Zusammenfassung: Die Bedeutung des Ansatzes von Childs für eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch**

Wie die vorangegangenen Erwägungen zur theologischen Interpretation gezeigt haben, gelingt es Childs nur in begrenzten Maße, seine hermeneutischen Überlegungen in die Praxis umzusetzen. Besonders die Beschränkung der kanonischen Bedeutungsvielfalt auf eine einzige theologische Aussage muss ausgehend von dem in diesem Kapitel entwickelten Kanonbegriff (Seite 96ff.) kritisiert werden.<sup>306</sup> In hermeneutischer Hinsicht zieht hier die von Childs unter Rückgriff auf den reformatorischen *sensus literalis* entwickelte Theorie der Referenz problematische Konsequenzen nach sich. Zwar hält Childs im Rahmen seiner hermeneutischen Theorie zu Recht fest, dass der Verweis auf die göttliche Wirklichkeit unverfügbar und letztlich pneumatologisch qualifiziert ist,<sup>307</sup> doch hat diese Erkenntnis keine exegetische Durchschlagskraft. Eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch wird daher auf der Basis der Erörterungen des Eingangsteils der Untersuchung vor allem den eschatologischen Charakter des Verweises auf die göttliche Wirklichkeit in den Mittelpunkt rücken müssen.

Unter dieser Prämisse leistet Childs' hermeneutisches Konzept jedoch einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung einer Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Gespräch. Denn Childs hat *erstens* im Rahmen seiner 'Kanonhermeneutik' die theologische Interpretation erneut auf die Tagesordnung der alttestamentlichen Wissenschaft gesetzt. Jede Interpretation innerhalb des christlich-jüdischen Gesprächs wird hier anknüpfen und die theologische Bedeutung der Texte in den Mittelpunkt rücken müssen. Eine theologische Interpretation des Alten Testaments ist im Kontext christlicher Theologie, wie Childs *zweitens* gezeigt hat, nicht ohne die Berücksichtigung des konstitutiven Zusammenhangs mit dem Neuen Testament möglich. Allerdings dürfte die These einer Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität, die nach Childs das Verhältnis der Testamente konstituiert, dem Gegenstand kaum gerecht werden. Vielmehr muss Evangelische Theologie, wie Frank Crüsemann treffend formuliert hat, „... durch und durch alttestamentlich sein, wenn sie schriftgemäß sein will.“<sup>308</sup> Zudem steht Childs' Auffassung der Biblischen Theologie in deutlicher Spannung zur Annahme der göttlichen Wirklichkeit als dem gemeinsamen Grund beider Testamente. Wie die Analyse der Bundestheologie gezeigt hat, droht an dieser Stelle die konstitutive Einheit des Gottesbildes zu zerbrechen. Die fehlende Ausgewo-

---

<sup>306</sup> Dieses Verfahren, welches besonders deutlich in den theologischen Zusammenfassungen der thematischen Abschnitte der 'Theologie' hervortritt, hat Childs nicht zu Unrecht den Vorwurf des Reduktionismus eingebracht. Vgl. Brueggemann, ABC's (2002), 427.431, sowie ders., Response (2000a), 237. Ferner wird man fragen müssen, ob an dieser Stelle nicht wieder eine schon zuvor beobachtete Angst vor einer unübersehbaren Vielzahl von Interpretationen bei Childs durchschlägt. Schon im Kontext der Überlegungen zum Kanon hat sich der Eindruck eingestellt, Childs suche im kanonischen Prozess einen quasi historischen Rettungsanker, der die theologische Interpretation vor dem Abgleiten ins Spekulative bewahrt. Dass bei Childs tatsächlich eine hintergründige Angst zu konstatieren ist, wird an der Schärfe deutlich, mit der er gegen „postmoderne“ Interpretationen polemisiert. Brueggemann etwa wird von ihm in eine Reihe mit Gnostikern gerückt. Vgl. Childs, Brueggemann (2000), 232. Vgl. ferner die Kritik an dem Ansatz Steins' in Childs, Critique (2003), 177. In dem letztgenannten Aufsatz findet sich eine grundlegende Auseinandersetzung mit einer Reihe von postmodernen Ansätzen. Vgl. auch ders., Struggle (2004), 291ff.

<sup>307</sup> Vgl. nochmals die grundlegende Bestimmung der theologischen Interpretation bei Childs, Theologie (1996a), 114. 450f.

<sup>308</sup> Vgl. Crüsemann, Theologie (1997), 18.



genheit des Entwurfs Childs' ist in der unkritischen Übernahme christologischer Auffassungen zu suchen, die einem überwunden geglaubten christlichen Überlegenheitsdenken erneut Raum geben.<sup>309</sup> Im Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialogs kommt es ausgehend von diesem Manko darauf an, die Christologie so zu gestalten, dass sie sowohl eine christliche Lektüre des Alten Testaments begründet als auch den unauflöslchen Zusammenhang der Testamente betont. Eine auf dieser christologischen Prämisse aufbauende christliche Auslegung des Alten Testaments kann aber trotz der genannten Einschränkung an Childs' Ansatz anknüpfen. Denn Childs hat – und dies ist der *dritte* Aspekt, der für eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog Bedeutung erlangen kann – zu Recht auf ihren Charakter als „Ausdehnung“ hingewiesen. Innerhalb des hermeneutischen Prozesses ist sie als pneumatologisches Geschehen zu verstehen. Allerdings ist die „christologische“ Interpretation, deutlicher als von Childs ins Auge gefasst, als spezifisch christliche Lektürepraxis zu rekonstruieren. Diese ist, wie Childs *viertens* deutlich gemacht hat, auf das bleibende Gespräch mit dem Judentum über das gemeinsam geteilte Erbe angewiesen. Es ist das Verdienst Childs', den hebräischen Kanon als Basis dieses Gesprächs in den Mittelpunkt seiner Hermeneutik gestellt zu haben. Dabei können vor allem die theologischen Argumente für die Kanonwahl überzeugen. Childs hält zu Recht fest, dass es die Funktion des hebräischen Kanon ist, das „... gemeinsame Band zwischen Juden und Christen zu erhalten.“<sup>310</sup> Damit eröffnet der Kanon ein andauerndes Gespräch mit dem Judentum über das gemeinsame Erbe und verpflichtet die alttestamentliche Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog, auch die jüdische Interpretation der Bibel Israels zu berücksichtigen. Childs selbst hat diese bereits seit Mitte der 1960er Jahre – für die damalige Zeit bahnbrechend – in seine Interpretation einbezogen und damit das christlich-jüdische Gespräch über die Texte eröffnet, an das unter anderem Rolf Rendtorff mit seiner Hermeneutik anschließen konnte.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> Vgl. etwa Childs, Christ (1997a), 63f., und gleichlautend ders., Exegesis (1997d), 26, wo er die göttliche Realität in Christus als richterliche Instanz zwischen Juden und Christen interpretiert: „... the claim being made is that the divine reality made known in Jesus Christ stands as judge of both religions. This assertion means that Judaism through God's mercy has indeed grasped divine truth in Torah, even when failing to recognize therein the truthful manifestation of God in Jesus Christ. Conversely, Christianity, which seeks to lay claim on divine truth in the name of Christ, repeatedly fails to grasp the very reality which it confesses to name. In a word, two millennia of history have demonstrated that Jews have often been seized by the divine reality testified in its Scriptures, but without recognizing its true name, whereas Christians have evoked the name, but frequently failed to understand the reality itself.“

<sup>310</sup> Vgl. Childs, Bedeutung (1985a), 281. Vgl. auch die Aussage in dem Aufsatz 'The Tale of Two Testaments' aus dem Jahr 1972, in dem Childs eine Biblische Theologie ohne einen Dialog mit dem gegenwärtigen Judentum für schlechterdings unmöglich erklärt. Vgl. a.a.O., 29.

<sup>311</sup> Vgl. die grundlegenden Überlegungen in dem frühen Aufsatz aus dem Jahr 1964: Childs, Interpretation (1964), 444f. Ferner beschreibt Childs in 'Biblical Theology in Crisis' den Effekt, den die Berücksichtigung jüdischer Quellen hat, wie folgt: „By seeing how the Old Testament can be understood from another context of faith, the exegete is made more conscious of the precise manner in which the text has become a vehicle for Christian revelation. He is made aware of the fact that the Old Testament does not »naturally« unfold into the New Testament. It does not lean toward the New Testament, but the Christian interpretation within its new context is fully dependent on the radical new element in Jesus Christ.“ Childs, Theology (1970), 122.

### III. Historisch-theologische Interpretation: Der Ansatz Rolf Rendtorffs

#### Einleitung

Rolf Rendtorff ist einer der bedeutendsten Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland, der darüber hinaus als Alttestamentler auch einen internationalen Ruf besitzt. In einer Vielzahl von Beiträgen zu Kongressen und Aufsätzen in Sammelbänden hat er sich immer wieder mit Grundfragen des christlich-jüdischen Dialogs, der Theologie des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel und exegetischen Einzelfragen auseinandergesetzt. Als Schüler Gerhard von Rads stellt er die Frage nach den Überlieferungen in den Mittelpunkt seiner Methode. Rendtorff hat den Ansatz von Rads übernommen, ihn vor allem durch die Publikation 'Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch' von 1976 präzisiert und ihn seit den 1980er Jahren mit Überlegungen zum christlich-jüdischen Dialog verbunden und damit weitergeführt.<sup>1</sup>

Das Werk Rendtorffs lässt sich auf zwei Phasen aufteilen. Bis in die 1970er Jahre folgte Rendtorff weitestgehend einer „klassischen“ alttestamentlichen Exegese, die er durch die Beteiligung am Programm 'Offenbarung als Geschichte' theologisch akzentuierte. Bereits in den frühen 1970er Jahren lassen sich jedoch Spuren eines tiefgreifenden Prozess des Umdenkens nachweisen. Nach Rendtorffs eigenem Bekunden führte die Begegnung mit dem zeitgenössischen Judentum zu einer theologischen Neuorientierung, die auch exegetische Konsequenzen nach sich zog. Zusätzlich hat die beginnende gesellschaftliche und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Schoah als „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) Rendtorff für den in der alttestamentlichen Exegese vorhandenen „Antijudaismus“ sensibilisiert. Wie tiefgreifend die Umorientierung war, wird daran deutlich, dass Rendtorff in seine kritische Auseinandersetzung mit der jüngsten Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft auch seine eigenen Arbeiten einbeziehen musste. Der Aufsatz 'Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels' dokumentiert Rendtorffs Abkehr von dem Programm 'Offenbarung als Geschichte', an dem er als Alttestamentler selbst teilgenommen hatte.

Der Ansatz Rendtorffs soll in drei Schritten analysiert werden. Zunächst ist den Variationen der überlieferungsgeschichtlichen Methode nachzugehen, die Rendtorff von Gerhard von Rad und Martin Noth übernommen hatte. Anhand der verschiedenen Ausprägungen dieses Ansatzes lässt sich die Entwicklung seines hermeneutischen Denkens gut nachvollziehen. Ausgehend von diesen Beobachtungen ist in einem zweiten Abschnitt nach Rendtorffs Positionen im christlich-jüdischen Dialog zu fragen. Das Gespräch mit dem Judentum bildet, wie gezeigt werden soll, seit den 1970er Jahren ein erkenntnisleitendes Interesse, das für seine Theologie und Hermeneutik von zentraler Bedeutung ist. Daran anschließend fragt der dritte Teil nach der spezifischen Aus-

---

<sup>1</sup> Ein großer Teil der Aufsätze Rendtorffs ist in verschiedenen Sammelbänden zusammengefasst: Vgl. Gesamelte Studien zum Alten Testament, München 1975; Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991; Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben, Neukirchen-Vluyn 1998; Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2001. Als Hauptwerke sind neben der zweibändigen Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf Bd. 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999; Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001 zu nennen: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Berlin, New York 1976 (BZAW; Bd. 147); Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983 (6. Aufl. 2001).

prägung der theologischen Interpretation bei Rendtorff. Im Mittelpunkt dieses Abschnittes steht die 1999/2001 erschienene ‘Theologie des Alten Testaments’, in der der Alttestamentler die verschiedenen methodisch-hermeneutischen, exegetischen und theologischen Stränge zusammenführt. Zum Abschluss ist im Sinne eines „Praxistests“ nach den bundestheologischen Einsichten Rendtorffs zu fragen und der Versuch einer zusammenfassenden Bewertung zu unternehmen.

## **1 Variationen der überlieferungsgeschichtlichen Methode. Rendtorffs hermeneutische Grundgedanken**

„Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch.“ – „Das Alte Testament ist ein theologisches Buch.“ Diese beiden Aussagen markieren verschiedene Phasen der hermeneutischen Reflexion Rendtorffs.<sup>2</sup> Obwohl sie eine deutliche Akzentverschiebung erkennen lassen, sind sie dennoch auf der Basis der überlieferungsgeschichtlichen Methode, die dem Werk Rendtorffs durchgängig zugrunde liegt, interpretierbar. Die *Variationen* der überlieferungsgeschichtlichen Methode werden im Folgenden anhand von drei Stationen nachgezeichnet. Zunächst ist ihre frühe Ausprägung zu analysieren, die sich in Rendtorffs Beteiligung an dem Programm ‘Offenbarung als Geschichte’ ausgedrückt hat. Der zweite Abschnitt fragt nach den Akzentverschiebungen in der Monographie ‘Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch’. Im Mittelpunkt des dritten Teils steht die so genannte „holistische Interpretation“, die Rendtorff seit den späten 1980er Jahren entwickelt hat. Zusammenfassend wird der Wandel im Verständnis der überlieferungsgeschichtlichen Methode schließlich an Rendtorffs Beurteilung des Werkes von Rads aufgezeigt, die eine parallel verlaufende, nachhaltige Entwicklung durchlaufen hat.

### **1.1 ‘Offenbarung als Geschichte’. Überlieferungsgeschichte als theologisches Programm**

Durch von Rads ‘Theologie des Alten Testaments’ kam das Thema der Geschichte als Medium der Offenbarung verstärkt in den Blick der alttestamentlichen Wissenschaft.<sup>3</sup> Ausgangspunkt der ‘Theologie’ von Rads ist die Überzeugung, dass der Gegenstand der Theologie weder die geistig-religiöse Welt noch die Glaubenswelt Israels seien, sondern die biblischen Überlieferungen selbst.<sup>4</sup> Diese sind nach von Rad aber grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert, insofern sie von den Heilstaten JHWHs berichten. „[S]ie beschränken sich darauf, das Verhältnis Jahwes zu Israel und zur Welt eigentlich nur in einer Hinsicht darzustellen, nämlich als ein fortgesetztes göttliches Wirken in der Geschichte.“<sup>5</sup> Für von Rad wird damit das gesamte Alte Testament zu einem „Geschichtsbuch“.<sup>6</sup>

Der Kreis von Schülern um Wolfhart Pannenberg, dem auch Rolf Rendtorff als Alttestamentler angehörte, griff den Grundgedanken von Rads auf und entwickelte ihn zu einem eigenständigen

---

<sup>2</sup> Während Rendtorff den ersten Satz von seinem Lehrer Gerhard von Rad aus dessen ‘Theologie des Alten Testaments’ übernimmt (vgl. Rendtorff, *Hermeneutik* (1960), 16), eröffnet die zweite These Rendtorffs eigene ‘Theologie des Alten Testaments’ (1999b). Vgl. a.a.O., 1.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden besonders Reventlow, *Hauptprobleme* (1982), 65ff.

<sup>4</sup> Vgl. von Rad, *Theologie* Bd. 1 (1987a), 134f. Aufgrund der Vielfalt der Überlieferungen und Quellen gibt es für eine Theologie des Alten Testaments demnach auch keine angemessene Systematik. „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung.“

<sup>5</sup> Von Rad, *Theologie*, Bd. 1 (1987a), 118.

<sup>6</sup> Vgl. von Rad, *Theologie*, Bd. 2 (1987b), 380, sowie ders., *Auslegung* (1952), 23.

theologischen System weiter.<sup>7</sup> Im Mittelpunkt des Programms ‘Offenbarung als Geschichte’ steht das geschichtliche Handeln Gottes als zentrales theologisches Thema – Gott offenbart sich in der Geschichte. Rendtorff fasst seine Überlegungen zum Offenbarungsverständnis im Alten Testament wie folgt zusammen: „Es ist überall deutlich geworden, daß für das Alte Israel Jahwe in seinen geschichtlichen Taten erkennbar wird, daß er sich in ihnen als er selbst erweist.“<sup>8</sup> Die Aussage kann den Eindruck erwecken, als komme dem historischen Verlauf selbst offenbarungstheologische Qualität zu.<sup>9</sup> So hält etwa Walther Zimmerli in seiner kritischen Besprechung Rendtorff vor, dass dieser das (prophetische) Wort unsachgemäß von der Geschichte isoliere. Geschichte könne – wie Zimmerli in deutlichem Anklang an die Theologie Barths hervorhebt – erst durch einen Verkündiger zur Anrede werden, die Geschichte selbst bleibe ohne Deutung stumm.<sup>10</sup> In seiner Entgegnung weist Rendtorff darauf hin, dass es ganz auf den „Zusammenhang von Wort und Geschehen“ ankomme.<sup>11</sup> Zugleich sei dieser Zusammenhang aber nicht in allen Bereichen des Alten Testaments einheitlich ausgeprägt. Während in den älteren Überlieferungsschichten das Gotteswort überall im Vordergrund stehe, trete es in den späteren zurück.<sup>12</sup>

Rendtorff expliziert den Zusammenhang von Geschehen und Wort, von Geschichte und Deutung, indem er auf die Ergebnisse der überlieferungsgeschichtlichen Methode zurückgreift. Diese hatte den kontinuierlichen Überlieferungsprozess in den alttestamentlichen Schriften in den Blick genommen. Der Ausgangspunkt eines Überlieferungsprozesses ist nach Rendtorff freilich ein historisches Ereignis, das in immer neuen Anläufen interpretiert wird.<sup>13</sup> In der Überlieferung sind so Faktum und Deutung zusammengeschlossen. Rendtorff schreibt in seinen Grundsatzüberlegungen zum Thema ‘Geschichte und Überlieferung’: „Die Geschichte Israels vollzieht sich in den äußeren Vorgängen, die herkömmlicherweise Gegenstand der historisch-kritischen Geschichtsforschung sind, *und* in den vielfältigen und vielschichtigen inneren Vorgängen, die wir in dem Begriff der Überlieferung zusammenfassen.“<sup>14</sup> Rendtorff bezieht sich zur Begründung seiner Position auf den 1908 verstorbenen Rostocker Alttestamentler Justus Körbele, der gegen die Trennung der Betrachtungsweisen protestiert hatte. Rendtorff zitiert seinen Vorgänger: „»... Die göttliche Offenbarung hat nicht ihre Geschichte neben und außerhalb

---

<sup>7</sup> In dem Aufsatz ‘Nach vierzig Jahren’ (1990c) schmälert Rendtorff allerdings die Rolle Pannenberg. Entscheidendes Kennzeichen des Kreises sei die enge Verbindung mit der Theologie von Rads gewesen. Vgl. a.a.O., 33.

<sup>8</sup> Rendtorff, Offenbarungsvorstellungen (1961a), 58.

<sup>9</sup> In der Tat wird man einige der Äußerungen Pannenberg in diese Richtung deuten müssen. Dies gilt insbesondere für den universalgeschichtlichen Charakter des Ansatzes Pannenberg. Vgl. Reventlow, Hauptprobleme (1982), 86.

<sup>10</sup> Vgl. Rendtorff, Geschichte (1962), 61.

<sup>11</sup> Vgl. a.a.O., 61.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 88: „Aber es ist zugleich deutlich, daß dieses Geschichtsverständnis nicht einseitig von der Bindung an ein je und je ergehendes Jahwewort her verstanden werden kann, sondern daß die Bedeutung des einzelnen Prophetenwortes mehr und mehr hinter dem Blick auf die Zusammenhänge des Handelns Jahwes zurücktrat.“

<sup>13</sup> Vgl. Rendtorff, Geschichte (1961b), 33: „Die *Geschichtswirksamkeit* des Ereignisses liegt nicht nur darin, daß die aus Ägypten ausziehende Nomadengruppe den ägyptischen Verfolgern entkam. Es gehört vielmehr zu diesem Ereignis in seiner Bedeutung für die Geschichte Israels dazu, daß die Geretteten darin die helfende Gegenwart ihres Gottes erfuhren, daß sie diese Erfahrung festhielten und ihre geschichtliche Existenz von ihr her verstanden ...“.

<sup>14</sup> A.a.O., 37. Vgl. auch a.a.O., 30: „»Überlieferung« vollzieht sich immer im Zusammenhang mit anderen geschichtlichen Vorgängen. Aber sie wird nicht erst dadurch zur »Geschichte«, daß die hinter den Überlieferungsbewegungen stehenden äußeren, politischen Ereignisse sichtbar werden, sondern sie ist selbst integrierender Bestandteil der Geschichte.“

der »profanen« Geschichte Israels, sondern in ihr.«<sup>15</sup> Die Trennung von Geschichte und Zeugnis, bezogen auf das Alte Testament, ist für Rendtorff also nicht stichhaltig. Denn beides begegne nur als Überlieferung. Dabei geht Rendtorff von Beobachtungen an der Abraham-Geschichte aus.<sup>16</sup> Geschichte und Überlieferung seien in ihr von Beginn an ineinander verschlungen. Zugleich sei die Erzählung in allen Phasen ihrer Überlieferung von der Frage nach dem Geschichtshandeln JHWHs bewegt. „Wir stoßen also, wenn wir konsequent fragen, von beiden Seiten her auf die Überlieferung. Die Trennung von Geschichte auf der einen und Zeugnis auf der anderen Seite erweist sich als nicht stichhaltig, denn beide begegnen uns nur als Überlieferung. Diese Überlieferung ist aber nicht Überlieferung *von* Geschichte, die der Geschichte gegenüber etwas Zweites, von ihr Ablösbares wäre, sondern sie ist selbst Geschichte.“<sup>17</sup> Die Überlieferung steht damit jenseits der modernen Unterscheidung von historischem Faktum und nachfolgender Deutung dieses Faktums, die die Diskussion um von Rads Entwurf wesentlich bestimmt hatte. Rendtorff wendet sich mit Rekurs auf die überlieferungsgeschichtliche Methode gegen ein Geschichtsdenken, das sich allein auf die historischen Fakten bezieht und seiner Auffassung nach zum Verstehen der alttestamentlichen Überlieferungen nichts beitragen könne.<sup>18</sup>

In hermeneutischer Absicht verbindet Rendtorff zwei Intentionen. Zum einen möchte er an einer *theologischen* Gegenwartsbedeutung der alttestamentlichen Überlieferungen festhalten, ihr offenbarungstheologische Relevanz zuschreiben. Zum anderen möchte er den von seinem Lehrer von Rad übernommenen (überlieferungs-)geschichtlichen Ansatz beibehalten. Durch den Rückgriff auf die überlieferungsgeschichtliche Methode überwindet Rendtorff das Dilemma, entweder die „wirkliche“ Geschichte als Ort der Offenbarung Gottes anzusehen oder die biblischen Überlieferungen „nur“ als Zeugnis der Offenbarung anzusehen, wie es in der Folge des Ansatzes Karl Barths üblich war. Nicht die Geschichte im modernen Sinne wird mit der Offenbarung Gottes in Beziehung gesetzt, sondern *Überlieferungsgeschichte* und Offenbarung werden miteinander identifiziert.<sup>19</sup> Da die Überlieferungen, wie Rendtorff in Anknüpfung an von Rad in dem Aufsatz 'Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte' darlegt, von der Grundfrage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte des Volkes Israel bewegt seien,<sup>20</sup> ist die Untersuchung der Traditionen aus diesem Grund eine eminent *theologische* Aufgabe.<sup>21</sup>

Die hermeneutische Grundentscheidung, Offenbarung und Überlieferungsgeschichte miteinander zu verbinden, wird insbesondere vor dem Hintergrund der hermeneutischen Debatte der 1950er und 1960er Jahre plausibel. Frage man nach der theologischen Relevanz des Alten Testaments, so böten sich im Wesentlichen zwei Möglichkeiten:<sup>22</sup> Entweder werde eine gebrochene bzw. antithetische Anknüpfung vertreten, wie sie sich bei Rudolf Bultmann und Friedrich Baumgärtel finde, oder es werde ein positiver, typologischer Zusammenhang (Martin Noth, Gerhard von

<sup>15</sup> Rendtorff, *Theologie* (1963a), 144.

<sup>16</sup> Vgl. Rendtorff, *Hermeneutik* (1960), 20ff.

<sup>17</sup> A.a.O., 23.

<sup>18</sup> Vgl. a.a.O., 23.

<sup>19</sup> Vgl. Rendtorff, *Offenbarungsvorstellungen* (1961a), 58: „Die Erkenntnis [JHWHs; V.J.] wird nicht durch das isolierte Wort gewirkt, sondern erst durch das im Wort angekündigte Geschehen in seinem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang.“

<sup>20</sup> Vgl. Rendtorff, *Hermeneutik* (1960), 12.

<sup>21</sup> Vgl. a.a.O., 12: „Der Exeget kann den Text nur dann sachgemäß verstehen, wenn er die eigentlich theologischen Intentionen, die in der Traditionsbildung am Werke sind, zur Geltung kommen läßt.“ Vgl. ähnlich *Theologie* (1963a), 150.

<sup>22</sup> Vgl. Rendtorff, *Hermeneutik* (1960), 13ff.

Rad, Walther Zimmerli u.a.) konstruiert. Beide Positionen reichen Rendtorff zufolge nicht aus: Die erste Position unterschätzt die Kontinuitäten zwischen den Testamenten, etwa wenn Bultmann von einer Geschichte des Scheiterns spricht. Bultmann setze zwar beim alttestamentlichen Selbstverständnis ein, doch überschätze er die Wirkung der Eschatologisierung, die zudem bereits im Alten Testament selbst beginne.<sup>23</sup> Demgegenüber finden sich bei dem zweiten Modell durchaus positive Aspekte: Rendtorff erklärt in der Folge Gerhard von Rads, dass sich ein positiver Zusammenhang der Testamente durch das Schema „Verheißung und Erfüllung“ herstellen lasse. Allerdings erscheine dieser Zusammenhang in einer „merkwürdigen Gebrochenheit“, denn die Geschichte erhalte ihre „*eigentliche* Bedeutung“ erst dadurch, „daß in ihr das Christusgeschehen »präfiguriert« ist.“<sup>24</sup> Damit durchkreuze die typologische Interpretation ihr geschichtliches Anliegen und überspringe den Zwischenraum von Altem und Neuem Testament.<sup>25</sup>

Aufgrund seines überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes legt Rendtorff großen Wert auf die Kontinuität der Überlieferung und der mit ihr verbunden Offenbarungsgeschichte. Rendtorff kann sich positiv auf das Schema ‘Verheißung und Erfüllung’ beziehen: Es zeige sich, „... daß im Alten Testament überall die Geschichte unter dem Spannungsbogen von Verheißung und Erfüllung gesehen wird; aber nicht in einem starren Schema, sondern in einer Bewegung, die ständig im Fluß ist.“<sup>26</sup> Dieser Prozess, so Rendtorff, ist im Alten Testament jedoch nicht abgeschlossen, sondern umgreift beide Testamente. „Die leitende Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche findet ihre Antwort darin, daß Altes und Neues Testament durch die *eine* Geschichte verklammert sind, aus der nicht ein Teil herausgelöst werden kann; denn gerade die Kontinuität des Geschehenszusammenhangs ist es, die diese Geschichte konstituiert.“<sup>27</sup> Altes und Neues Testament werden als ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang interpretiert. Diese literaturtheoretische Überzeugung hat jedoch weit reichende theologische Konsequenzen. Rendtorff sieht die theologische Bedeutung des Alten Testaments darin, dass sie in der Form der christlichen Religion über die Grenzen des Alten Orients hinausgeführt hat. Rendtorff bezieht sich dabei u.a. auf Gen 12,3: „Daß Israel zum Segen aller Völker werden sollte, ist erfüllt – aber erst darin, daß der Glaube an den einen, wahren Gott, der in Israel seine Wurzeln hat, in der christlichen Religion zu allen Völkern gekommen ist.“<sup>28</sup> Die Verheißung des Messias sei im Alten Testament uneingelöst geblieben und erst in Jesus von Nazareth erfüllt.<sup>29</sup> Zugleich geht Rendtorff mit Pannenberg davon aus, dass die endgültige

---

<sup>23</sup> Vgl. a.a.O., 15.

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 16.

<sup>25</sup> Vgl. a.a.O., 17; vgl. auch ders., *Werden* (1965), 48.

<sup>26</sup> Rendtorff, *Hermeneutik* (1960), 18.

<sup>27</sup> Ebd. Eine derartige Verbindung der Testamente findet sich in ähnlicher Weise auch bei Hartmut Gese. Bei Gese führt die Annahme einer geradlinigen Traditionsgeschichte zur Aufwertung der zwischentestamentlichen Zeit und der Septuaginta. Siehe die Diskussion auf Seite 108ff.

<sup>28</sup> Rendtorff, *Geschichte* (1964), 106. Vgl. auch a.a.O., 17ff., bes. 19. Vgl. ähnlich auch ohne expliziten christologischen Bezug ders., *Entstehung* (1963b), 135: „Die Bedeutung der israelitischen Religion liegt, kurz gesagt, darin, daß sie die unerläßliche und grundlegende Voraussetzung für das Entstehen und die Entfaltung der christlichen Religion darstellt.“

<sup>29</sup> Vgl. Rendtorff, *Werden* (1965), 49: „Gott offenbart sich in der Geschichte Israels *bis hin zu Jesus Christus*. Diese Offenbarungsgeschichte ist eine Einheit. Jesus Christus ist ihr Ende, ihr Ziel – aber er kann nicht aus ihr herausgelöst werden und ist ohne sie nicht zu verstehen. Altes und Neues Testament gehören als Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarung Gottes unlösbar zusammen.“

Offenbarung noch ausstehe und das Christusereignis auf eine letzte Vollendung der Geschichte verweise.<sup>30</sup>

Im Rahmen des Programms 'Offenbarung als Geschichte' werden Altes und Neues Testament in einer Offenbarungsgeschichte miteinander verklammert, die allein auf das Neue Testament und die Offenbarung in Jesus Christus zuläuft. Die Verbindung von überlieferungsgeschichtlicher Methode und offenbarungsgeschichtlicher Interpretation, von Literaturtheorie und Geschichtstheologie hat auf diese Weise weit reichende theologische Konsequenzen. Die überlieferungsgeschichtliche Methode wird beim „frühen“ Rendtorff zu einem theologischen Universalprogramm, das zudem die Hoffnung auf die Verbindung von Geschichte Israels und Theologie des Alten Testament nährte, die nach Rendtorff nur noch einen Gegenstand hätten: das geschichtliche Handeln Gottes.<sup>31</sup> Die Verbindung von überlieferungsgeschichtlicher Methode und Offenbarungstheologie bot einen gangbaren Ausweg zwischen der Abwertung des Alten Testaments durch die existenziale Interpretation des Alten Testaments auf der einen Seite und die typologische Interpretation auf der anderen Seite. Beide messen dem Alten Testament keine eigenständige Bedeutung zu und scheiden in den Augen Rendtorffs als Lösungsmodelle aus. Die Verbindung ermöglichte es ferner, ein neues Geschichtsverständnis zu etablieren. Durch die Verbindung konnte der Geschichtsbegriff als zentrale Kategorie des Alten Testaments beibehalten werden, ohne den so genannten „bruta facta“ Offenbarungsqualität zuerkennen zu müssen oder die Geschichte aufgrund der Barthschen Unterscheidung von Geschichte und Zeugnis, die sich auch bei von Rad findet, abzuwerten.

## **1.2 Konsequente Überlieferungsgeschichte. 'Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch'**

Welche weit reichenden Folgen die Anwendung der überlieferungsgeschichtlichen Methode bei Rendtorff hat, zeigt sich besonders deutlich in der 1976 erschienenen Monographie 'Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch'.<sup>32</sup> Rendtorff versucht in ihr zu zeigen, dass eine konsequente Anwendung der überlieferungsgeschichtlichen Methode der Annahme von durchlaufenden Pentateuch-Quellen entgegensteht. Wie schon in seinen Beiträgen zum Programm 'Offenbarung als Geschichte' legt Rendtorff Wert auf den kontinuierlichen Überlieferungsprozess. Er definiert „Überlieferungsgeschichte“ mit Martin Noth als „... den gesamten Prozeß der Überlieferungsbildung, der sich von der Entstehung der kleinsten Einheiten über deren Weiterbildung und Einfügung in kleinere und größere Sammlungen bis zu dem uns vorliegenden Überlieferungsganzen erstreckt.“<sup>33</sup> Doch ist mit dem Begriff der Überlieferungsgeschichte nun – zumindest auf den ersten Blick – kein theologisches Programm mehr verknüpft. Befreit von dem theologischen Ballast der früheren Thesen kommt die Überlieferungsgeschichte nun als exegetische *Methode* zu ihrem vollen Recht.

---

<sup>30</sup> Vgl. Rendtorff, *Geschichte* (1964), 110f. Nach Pannenberg hat sich die Selbstoffenbarung Gottes in den Geschichtstaten an Israel vollzogen. Sie ist für jedermann sichtbar, wird in ihrer universalen Bedeutung allerdings erst am Ende der Geschichte offenbar. Das Christusgeschehen wird in diesem Zusammenhang als proleptisches Ereignis aufgefasst, in dem sich das Ende der Geschichte vorwegereignet hat. Vgl. dazu Reventlow, *Hauptprobleme* (1982), 85f.

<sup>31</sup> Vgl. Rendtorff, *Hermeneutik* (1960), 24.

<sup>32</sup> Dieser geht ein Aufsatz unter dem Titel 'Literarkritik und Traditionsgeschichte' voraus, in dem Rendtorff bereits 1967 Zweifel an der Leistungsfähigkeit der klassischen literarkritischen Methode äußert. Vgl. ders., *Jahrzehnte* (1990c), 35.

<sup>33</sup> Rendtorff, *Problem* (1976a), 3, Anm. 4.

Rendtorff versucht, den methodisch konsequenten überlieferungsgeschichtlichen Ansatz in seiner Untersuchung auf den Pentateuch anzuwenden. War er selbst zunächst mit dem Wissenschaftskonsens der Zeit von durchlaufenden Pentateucherzählungen ausgegangen, so erscheint ihm diese Hypothese nun als fragwürdig. Sie sei nur dann gerechtfertigt, „... wenn sich am Ende des Weges der überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung die Quellentheorie als die einleuchtendste Antwort auf die Fragen anbietet, die sich durch die Endgestalt des Textes stellen.“<sup>34</sup> In seinem Überblick über die Geschichte der Erforschung des Pentateuch bemerkt Rendtorff eine eigentümliche Unausgewogenheit. So bekunde etwa Martin Noth, wie in der von Rendtorff übernommenen Definition dokumentiert, die Absicht, den gesamten Überlieferungsprozess in Augenschein zu nehmen. Doch wende er sich dann vorrangig der mündlichen Überlieferung und schließlich den klassischen Pentateuchquellen zu.<sup>35</sup> Rendtorff will in seinem Neuansatz die Lücke<sup>36</sup> zwischen der Beschäftigung mit den kleinsten Einheiten und der literarischen Endgestalt schließen. Er geht dabei von den größeren Erzähleinheiten aus, die den Endpunkt des überlieferungsgeschichtlichen Prozesses innerhalb des Pentateuch bilden. Im Mittelpunkt der Arbeit steht die Untersuchung der Vätergeschichten.<sup>37</sup> Rendtorff baut seine Untersuchung auf die Beobachtungen von Rads auf, der gezeigt hatte, dass der Pentateuch aus selbstständigen Überlieferungskomplexen besteht. Diese seien aber – so Rendtorff – weitaus unabhängiger als bisher angenommen. So zeige sich in der Vätergeschichte eine intensive theologische Bearbeitung, die sich allerdings anschließend nicht fortsetzt.<sup>38</sup> Rendtorff zieht weit reichende Konsequenzen aus seinen Beobachtungen: „Wenn man ausgehend von den »kleinsten Einheiten« das allmähliche Werden des Pentateuch bis hin zu seinem heutigen Endstadium zu verfolgen versucht, stößt man dabei nicht auf die »Quellen« im Sinne der Urkundenhypothese; und versucht man, die heute herrschende Vorstellung von »Quellen« zur Beantwortung der bei der überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung aufgeworfenen Fragen heranzuziehen, so bleibt die Antwort aus. Die Annahme von »Quellen« im Sinne der Urkundenhypothese vermag heute keinen Beitrag mehr zum Verständnis des Werdens des Pentateuch zu leisten.“<sup>39</sup> Literarkritische Analysen sind damit für Rendtorff freilich nicht erledigt. Allerdings sei etwa, bezogen auf die so genannte „Priesterschrift“, nicht mehr mit einer fortlaufenden Erzählung zu rechnen, sondern es könne allenfalls von priesterlichen Texten die Rede sein.<sup>40</sup> Priesterliche wie deuteronomistische Texte erscheinen als reine Bearbeitungsschicht, wobei allein Letztere den Pentateuch als Ganzes in den Blick nehmen.<sup>41</sup>

*Zusammenfassend* kann festgehalten werden, dass es Rendtorff durch die konsequente Anwendung der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung gelingt, die Charakteristik der einzelnen Überlieferungskomplexe und mit ihnen auch das „jetzige Endstadium des Textes“, wie Rendtorff

---

<sup>34</sup> A.a.O., 12. Vgl. ähnlich a.a.O., 18.

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O., 8.

<sup>36</sup> Rendtorff spricht immer wieder von dieser Lücke bzw. von einem „vernachlässigten Zwischenstadium“: Vgl. a.a.O., 7.19.147.

<sup>37</sup> Vgl. a.a.O., 19f. Vgl. ausführlich zur Vätergeschichte, 29ff.

<sup>38</sup> Vgl. a.a.O., 147f.

<sup>39</sup> A.a.O., 148.

<sup>40</sup> Vgl. a.a.O., 160.

<sup>41</sup> Vgl. a.a.O., 164. Damit ist noch nichts über den Anteil der deuteronomistischen Bearbeitung an der Endredaktion des Pentateuch gesagt. Auch hinsichtlich der Datierung zeigt Rendtorff sich zurückhaltend und warnt auch vor der zu beobachtenden Tendenz der Spätdatierung. Allein eine relative Chronologie lasse sich aus den Beobachtungen herauslesen. Vgl. a.a.O., 169ff.



es nennt, in den Blick zu nehmen.<sup>42</sup> Fragt man nach der erkenntnisleitenden Prämisse, die die Monographie bestimmt, so ist festzustellen, dass Rendtorff auch hier Überlieferungsgeschichte und Theologie eng miteinander verknüpft. Rendtorff arbeitet mit einem Literaturmodell, an dessen Anfang Sagen und Einzelerzählungen stehen, die in den Spätphasen einer nun vornehmlich schriftlichen Überlieferungsgeschichte durch priesterliche und deuteronomistische Schulen theologisch überarbeitet wurden. Erst diese bieten ein theologisches Denken, das dem Modell Rendtorffs zufolge diesen Namen verdient, nämlich ein zusammenfügendes, an bestimmten theologischen Topoi orientiertes Denken, das mit den Begriffen Verheißung, Bund, Land usw. verbunden ist. Die Redaktoren erscheinen demnach als eine Art Schreibtisch-Theologen. Insofern wird der Entwurf von einem religionsgeschichtlichen Entwicklungsmodell getragen. Die Entwicklung religiöser Ideen wird mit der Überlieferungsgeschichte parallelisiert. Vergleicht man dieses Modell mit dem seinerzeit gängigen Regressionsmodell Julius Wellhausens und seiner Schüler, so liegt sein Vorteil auf der Hand: Mit ihm ist eine theologische Aufwertung der Spätzeit verbunden. Für unseren Zusammenhang interessiert vor allem, dass die Überlieferungsgeschichte als kontinuierliche und vorrangig *theologische* Bearbeitung angesehen wird. Der Pentateuch als Ergebnis des Überlieferungsprozesses erscheint schon jetzt weniger als ein Geschichtsbuch denn vielmehr als ein im geschichtlichen Überlieferungsprozess von theologischen Kräften gestaltetes Buch.<sup>43</sup> Zwar hält 'Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch' methodisch konsequent an der Kontinuität des Überlieferungsprozesses fest, doch wird dieser nicht mehr „geschichtstheologisch“ aufgeladen.<sup>44</sup> Möglicherweise ist an dieser Stelle

---

<sup>42</sup> Vgl. a.a.O., 18. Vgl. ähnlich auch a.a.O., 148. Die Metapher des *Endstadiums* bleibt noch ganz im Duktus eines überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes. Von einem *Endtext*, der theologische Bedeutung trägt, ist anders als etwa bei Childs hier noch nicht die Rede.

<sup>43</sup> Vgl. etwa die Zusammenfassung zum Profil der Vätergeschichten a.a.O., 158: „Das bedeutet aber, daß die theologischen Intentionen der Vorstadien des Gesamtpentateuch am deutlichsten in diesen größeren Einheiten greifbar werden. Es läßt sich eine – jeweils in sich mehrschichtige – »Theologie der Urgeschichte«, »Theologie der Vätergeschichten«, »Theologie der Sinaiperikope« ... nachzeichnen.“ Dass diese Theologie jeweils geschichtstheologisch fundiert sein kann, ist damit nicht bestritten. Es deutet sich m.E. nur eine Akzentverschiebung an, die weiter zu verfolgen ist.

<sup>44</sup> Insofern trifft der Vorwurf des Rendtorff-Schülers Diebner, Rendtorff betreibe „Offenbarungsarchäologie“, schon für diese Monographie kaum mehr zu. Diebner versteht unter dem Begriff „Offenbarungsarchäologie“ den Versuch, mit Hilfe der historischen Methodik so genannte Ursprungsmythen als historisch zu belegen. Vgl. Diebner, *Offenbarungs-Archäologie*, 32. Vor allem die form- und überlieferungsgeschichtliche Methode sei benutzt worden, um zu zeigen, dass Israel die aus der Sicht der zeitgenössischen Theologie wesentlichen Bekenntnisaussagen wie Exodusgott, Vätergott und Sinaigott vorgegeben waren. Vgl. a.a.O., 34f. Auch das Programm 'Offenbarung als Geschichte' beteiligt sich Diebner zufolge an der Suche nach einem festen historischen Grund. Aber: „»Offenbarung« lässt sich eben nicht als »Geschichte« verstehen. ... Nur das Offenbarungszeugnis lässt sich geschichtlich verstehen.“ Vgl. a.a.O., 36. Diebner unterscheidet zwischen Historie auf der einen und der heilsgeschichtlichen Deutung dieser Historie auf der anderen Seite. Damit verbunden ist die Forderung an die alttestamentliche Wissenschaft, auf jegliche metaphysische Annahmen zu verzichten und radikal geschichtlich zu denken. Vgl., a.a.O., 41. Dass diese Forderung wiederum selbst eine metaphysische Annahme enthält, weil sie ein geschichtliches Denken ohne weitere Annahmen für möglich hält, ist Diebner indes nicht bewusst. Zudem übersieht er, dass Rendtorff in seinen frühen Überlegungen mit der engen Kopplung von Geschichte und Überlieferung gerade die Unterscheidung von *bruta facta* und nachfolgender theologischer Deutung unterlaufen wollte. Der Vorwurf, Rendtorff könne zwischen beidem nicht unterscheiden, den Diebner in einem der folgenden Aufsätze erhebt, läuft demnach ins Leere. Vgl. etwa ders., *Decke*, 86. Trotz dieser Einschränkungen sind die Bemerkungen Diebners insofern wertvoll, als er den Wert des Endtextes in den Mittelpunkt seines Ansatzes stellt. Der vom rabbinischen Judentum überlieferte Endtext genieße absoluten Vorrang und müsse der Ausgangspunkt aller exegetischen und hermeneutischen Bemühungen sein. Die historische Arbeit gleiche damit einer Bildbetrachtung: „Es gilt das Gesamtbild und die Einzelelemente im Kontext des Gesamtbildes zu verstehen.“ Vgl. ders., *Offenbarungs-Archäologie*, 45. Damit verbunden ist auch eine Aufwertung des Alten Testaments als jüdischer Bibel, die dazu beitragen könnte, den geläufigen Antijudaismus der christlichen Theologie zu vermeiden. Vgl. a.a.O., 48ff., bes. 52. Diebner nimmt damit die von Rendtorff später selbst eingenommene Position vorweg, die am *Endtext* orientiert ist und diesen nicht nur überlieferungsgeschichtlich als

bei Rendtorff ein theologisches Vakuum entstanden, das er später durch den Rückgriff auf die „Kanon-Theorie“ Brevard S. Childs’ auszugleichen sucht. Auch die Tatsache, dass Rendtorff nun das Endstadium der Überlieferung verstärkt betrachtet, könnte zur Aufnahme von Grundgedanken des Amerikaners beigetragen haben. Die Monographie stellt damit einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer „holistischen Interpretation“ dar.<sup>45</sup>

### 1.3 Die überlieferungsgeschichtliche Methode im Dienst der „holistischen“ Interpretation

Der Begriff „holistische Interpretation“ begegnet bei Rendtorff zum ersten Mal in dem Aufsatz ‘Zwischen historisch-kritischer Methode und holistischer Interpretation’, der 1986 in englischer Sprache erschien und für den Sammelband ‘Kanon und Theologie’ übersetzt wurde. Rendtorff übernimmt ihn von Moshe Greenberg, der den Terminus in seinem Ezechielkommentar von 1983 eingeführt hatte.<sup>46</sup> Ziel einer holistischen Interpretation ist es, den exegetischen Blick auf die größeren Einheiten der biblischen Literatur, auf biblische Bücher oder den Kanon als Ganzen zu richten. Als solche ist sie eng mit einer „synchrone“ bzw. „kanonischen“ Lektüre der Texte verwandt und von ihr abhängig. Ohne schon jetzt auf die unterschiedlichen Akzente der Konzepte einzugehen, kann festgehalten werden, dass es Rendtorff darauf ankommt, den Text in seiner vorliegenden „Jetztgestalt“ als Gegenstand der Exegese zu definieren.<sup>47</sup>

Die Orientierung an der Jetzt- oder Endgestalt des biblischen Textes bildet seit den 1980er Jahren das Leitmotiv der hermeneutischen Überlegungen Rendtorffs. In der ‘Einführung’ aus dem Jahr 1983 hat die Auslegung grundsätzlich die Aufgabe, „... die Absicht des Textes zu verstehen.“<sup>48</sup> Allerdings nimmt Rendtorff zu diesem Zeitpunkt noch eine Mittelstellung ein zwischen der klassischen überlieferungsgeschichtlichen Methodik, die vorrangig an der geschichtlichen Entwicklung der Stoffe interessiert ist, und einer rein am Endstadium orientierten Perspektive. Gleich mehrfach definiert Rendtorff die exegetische Aufgabe als Versuch, „... den Weg der Texte bis zur vorliegenden Endgestalt zu verfolgen ...“.<sup>49</sup> In Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Brevard S. Childs, die schon bald nach dem Erscheinen von ‘Introduction to the Old Testament as scripture’ eingesetzt haben muss, räumt Rendtorff zunächst ein: „Die Endgestalt der alttestamentlichen Bücher und die darin zum Ausdruck kommenden theologischen Intentionen müssen in ganz anderer Weise ernst genommen werden, als es bisher in der alttestamentlichen Wissenschaft geschehen ist.“<sup>50</sup> Doch setzt er einen anderen Akzent als Childs, wenn er eine konsequente Ausweitung der überlieferungsgeschichtlichen Arbeit als Ausweg aus dem „... jetzt bestehenden Gegensatz zwischen einer nur an der Geschichte der Überlieferungen

---

Endstadium ansieht. Vgl. aber anders Rendtorff, Einführung (1983a), 304: „In den vorangegangenen Kapiteln wurde der Versuch unternommen, ... die »kanonische« Endgestalt der einzelnen Bücher ins Auge zu fassen und sie aus der jeweiligen Entstehungsgeschichte heraus zu verstehen, aber auch nach der Aussageabsicht der Endgestalt zu fragen.“ Diebner weist m.E. zu Recht darauf hin, dass dieser Ansatz von einem quasi literarischen Ansatz beim Endtext zu unterscheiden sei. Vgl. Diebner, Decke, 82.

<sup>45</sup> Rendtorff räumt im Rückblick ein, dass er die Terminologie erst nach Erscheinen von Childs’ ‘Introduction’ aufgegriffen habe. Vgl. Rendtorff, Interpretation (1994a), 5. Vgl. zur Würdigung Zenger, Ausleger (2005d), 101f.

<sup>46</sup> Vgl. Rendtorff, Methode (1986), 28.

<sup>47</sup> Vgl. a.a.O., 25: „Gegenstand jeder Exegese muß aber zuallererst der Text der Hebräischen Bibel in seiner Jetztgestalt sein.“

<sup>48</sup> Rendtorff, Einführung (1983a), 1.

<sup>49</sup> A.a.O., 132. Vgl. ähnlich 138f.

<sup>50</sup> A.a.O., 138.

und einer nur am kanonischen Endstadium orientierten Betrachtungsweise ...“ begreift.<sup>51</sup> Auch Rendtorff möchte den Endtext verstehen, doch erschließt sich dessen Bedeutung erst aus der Entstehungsgeschichte.<sup>52</sup> Während für Rendtorff also die (Überlieferungs-) Geschichte zunächst das entscheidende Paradigma bleibt, ist für Childs der Kanon die unhintergehbare Größe.<sup>53</sup> Bei ihm ist der vorliegende Endtext, der von ihm theologisch freilich durch den kanonischen Ansatz überfrachtet wird, der Ausgangs- und Zielpunkt der Exegese. Zwar leugnet Childs nicht, dass der Text eine Geschichte hat, doch diese spielt nur eine untergeordnete Rolle für das Verständnis eben jenes Bedeutung tragenden Endtextes. Obwohl Childs und Rendtorff als Schüler von Rads von ihren Prämissen her durchaus ähnliche Ansätze vertreten, ist die Blickrichtung *noch* sehr verschieden. Dies hat sich jedoch in den darauf folgenden Jahren geändert. Rendtorff nähert sich nach und nach der Position Childs’ an.

Betrachtet man gegenüber dieser ersten Annäherung an eine synchrone Methodik den eingangs bereits angesprochenen Aufsatz, so zeigt sich, wie grundlegend sich die Überlegungen Rendtorffs gewandelt haben. Auch hier wird „der Text der Hebräischen Bibel in seiner Jetztgestalt“ als Gegenstand der Exegese bestimmt.<sup>54</sup> Zweierlei ist jedoch gegenüber der ‘Einführung’ bemerkenswert: Rendtorff spricht nun von der „Hebräischen Bibel“ und ersetzt den Endtext durch den Terminus „Jetztgestalt“. Mit dieser terminologischen Verschiebung ist eine theologische Aufwertung des Kanon verbunden. Rendtorff nähert sich offensichtlich allmählich der Konzeption von Childs an, insbesondere wenn er sein Konzept nun als „kanonischen Ansatz“ bezeichnet und diesen – im Übrigen wie Childs – von literaturwissenschaftlichen Positionen abgrenzt, weil diese die Tiefendimension der Texte ignorierten.<sup>55</sup> Zwar wird der Kanon von Rendtorff als Einheit gesehen, doch diese sei nicht literarisch zu verstehen, sondern als das Ergebnis eines theologischen Interpretationsprozesses.<sup>56</sup> Rendtorff deutet die Überlieferungsgeschichte der Texte nun als kanonischen, als kanonbildenden Prozess. Die überlieferungsgeschichtliche Methode erhält auf diese Weise eine theologische Akzentuierung. Diese wird von Rendtorff noch durch den Hinweis auf die autoritative Bedeutung des Endtextes für die Glaubensgemeinschaften – Rendtorff bezieht sich gleichermaßen auf das Judentum wie das Christentum – verstärkt.<sup>57</sup> Rendtorff hat damit einen deutlichen Paradigmenwechsel vollzogen: Zugespielt wird von ihm die Geschichte als Bezugssystem gegenüber der Theologie/ dem Kanon aufgegeben. Interessant ist nun, dass Rendtorff die alttestamentliche Wissenschaft an einem Übergang sieht, an dem sich bisher noch kein Paradigma durchgesetzt habe. Rendtorff plädiert für Kontinuität und Kommunikation unter den Beteiligten, um zu einem gemeinsamen Verständ-

---

<sup>51</sup> Vgl. a.a.O., 138.

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O., 304.

<sup>53</sup> Es wird sich zeigen, dass er dieses nach und nach zugunsten des Kanonkonzeptes ablegt. Siehe zu Childs oben Seite 93ff.

<sup>54</sup> Vgl. Rendtorff, Methode (1986), 25.

<sup>55</sup> Interessant ist, dass Rendtorff sich immer noch in einer Mittelposition sieht. Doch anders als 1983 werden die Pole anders bestimmt: Diachrone Exegese auf der einen – literaturwissenschaftliche Ansätze auf der anderen Seite. „Der Gebrauch neuer Methoden bringt die alten Fragen nicht zum Verschwinden. Wir müssen prüfen, ob oder in welchem Ausmaß die von der bisherigen alttestamentlichen Forschung aufgeworfenen Fragen legitim waren und welche Relevanz sie in einem geänderten Rahmen haben könnten.“ Vgl. Rendtorff, Methode (1986), 26f.

<sup>56</sup> Vgl. a.a.O., 27: „Seine Einheitlichkeit wird nicht primär als literarische verstanden, sondern als das bewußte Ergebnis eines »kanonischen Prozesses« der Komposition und Gestaltung nach bestimmten theologischen Leitgedanken.“

<sup>57</sup> Vgl. Rendtorff, Methode (1986), 27, mit Hinweis auf Childs’ Introduction.

nis des Alten Testaments zu gelangen.<sup>58</sup> Damit verbunden ist eine Aufwertung seines eigenen Ansatzes. Rendtorff sieht sich selbst in einer Vermittlungsposition zwischen den extremen Auffassungen und sieht seinen Ansatz als mögliches Zukunftsmodell der alttestamentlichen Wissenschaft.

In der folgenden Zeit hat Rendtorff den „holistischen“ Ansatz beim Endtext weiter profiliert. Rendtorff schreibt in dem Aufsatz ‘Canonical Interpretation’ aus dem Jahr 1994: „The interpreter always has to try to understand the given text in its completeness, even if it contains tensions or inconsistencies or even contradictions. In the latter case the interpreter should try to imagine why certain seemingly contradictory elements have been put next to one another and what they mean in their given contextual framework.”<sup>59</sup> Die überlieferungsgeschichtliche Methode wird von Rendtorff nun hermeneutisch ganz in den Dienst des Ansatzes beim Endtext gestellt. Bereits im ‘überlieferungsgeschichtlichen Problem’ hatte Rendtorff die Redaktoren als Gestalter der Texte deutlich gegenüber dem Autorenmodell aufgewertet, das die Grundlage der Quellenscheidung war. Diese Tendenz setzt sich nun fort: Die Arbeit der Redaktoren könne nicht länger als sekundär aufgefasst werden.<sup>60</sup> Rendtorff schließt sich an anderer Stelle Franz Rosenzweig an, der vorgeschlagen hat, die Abkürzung ‘R’ für Redaktor als „Rabbenu – unser Meister“ zu lesen.<sup>61</sup> Der Endtext bekommt bei Rendtorff dadurch ein noch stärkeres theologisches Gewicht. Deutlich wird dies ferner durch die überraschende Aufwertung der Position Karl Barths. Rendtorff bekennt, dass ihm die Anforderung Barths, nicht über, sondern unter den Texten zu stehen, in seiner Studienzeit überaus fromm vorkam. „Today, I think, that our exegetical work is too much preoccupied by all kinds of theories and even prejudices that we have to learn anew what I quoted earlier from Moshe Greenberg: to listen to the text »patiently and humbly« and »to immerse ourselves in it again and again«.”<sup>62</sup> Die Bewertung Barths wird von Rendtorff zwar in deutschsprachigen Aufsätzen nicht wiederholt, zeigt aber, wie grundlegend der Perspektivwechsel ist. Rein sachlich tragen der Endtext und mit ihm der Kanon nun das Hauptgewicht der hermeneutischen Überlegungen.

Rendtorff wendet sich zur Verteidigung seiner Position wie schon im ‘Überlieferungsgeschichtlichen Problem’ gegen die Prämissen der klassischen historisch-kritischen Methode. Diese hatte den Autoren und ihren „Ursprungstexten“ den Vorrang gegenüber dem überlieferungsgeschichtlichen Prozess der Weitergabe und Fortschreibung eingeräumt. Rendtorff gibt zu bedenken, dass weder die Autoren noch die Ursprungstexte ohne Weiteres zu ermitteln seien. Er verdeutlicht dies am Beispiel des Jesaja-Buches. Unter den Auslegern herrsche erstens keine Einigkeit darüber, welche Kapitel zum „Urbestand“ zu rechnen seien. Und zweitens könne Rendtorff zufolge

---

<sup>58</sup> Vgl. a.a.O., 28. Vgl. zum Paradigmenwechsel auch den grundlegenden Aufsatz ‘The Paradigm is Changing’: „The paradigm is changing. I believe it has changed already. But the field is open. Many new and fruitful approaches are visible that will lead Old Testament scholarship into the twenty-first century. At the moment there is no new model that could be expected to achieve common acceptance as a paradigm, and there will probably be none in the near future. This will give considerable freedom to those who are looking for new approaches and who are ready to move ahead.” Vgl. Rendtorff, Paradigm (1993b), 101f.

<sup>59</sup> Rendtorff, Interpretation (1994a), 7.

<sup>60</sup> Vgl. a.a.O., 6.

<sup>61</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 107, sowie ders., Paradigm (1993b), 101. Vgl. Rosenzweig, Einheit, 831: „Wir nennen ihn [den Schöpfer der Tora; V.J.] unter uns mit dem Sigel, mit dem die kritische Wissenschaft ihren angenommenen abschließenden Redaktor bezeichnet: R. Aber wir ergänzen dieses R. nicht zu Redaktor, sondern zu Rabbenu. Denn, wer er auch war und was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer, seine Theologie unsere Lehre.“

<sup>62</sup> Rendtorff, Interpretation (1994a), 12. Vgl. auch gleichlautend ders., Interpretation (1994b), 149.

auch bei diesem Bestand nicht von Jesaja als Autor gesprochen werden.<sup>63</sup> Die Suche nach Texten hinter dem Text und seinen Autoren muss also hypothetisch bleiben. Rendtorff verbindet diese Überlegungen mit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Ursprungs- und Einheits-Metaphysik, die der historischen Kritik anhaftet. Es sei keineswegs sicher, so Rendtorff, dass die Suche nach den ursprünglichen Traditionen zu sinnvolleren Texten führe.<sup>64</sup> Rendtorff bestreitet damit eine der zentralen literaturtheoretischen Prämissen der historischen Kritik. Diese ist bei ihren literarkritischen Operationen vorrangig von den Brüchen innerhalb der Texte ausgegangen. Dass diese auch interpretiert werden können, ohne den Text literarkritisch zu zerlegen, ist im Zusammenhang der neuen Lesetheorien deutlich geworden. Ein Text, so Rendtorff in dem Aufsatz '»Canonical Interpretation«', müsse keineswegs widerspruchsfrei sein. Auch die Redaktoren hätten die Spannungen innerhalb der Texte bemerkt, diese aber nicht beseitigt.<sup>65</sup> Redaktionelle Zusätze, Glossen, Ergänzungen etc. wurden so zu integralen Bestandteilen der Texte in ihrer derzeit vorliegenden Form. Außerdem sei ihr sekundärer Charakter nicht unbedingt evident.<sup>66</sup>

Ausgangspunkt der Exegese muss Rendtorff zufolge also der kanonische Endtext sein. Im Zusammenhang der Erörterung des Ansatzes von Brevard S. Childs hatte sich gezeigt, dass damit aber eine Diskussion um die Textgestalt verbunden ist, der auf keinen Fall eine theologische Beweislast aufgebürdet werden darf.<sup>67</sup> Rendtorff misst dem Problem der Textgestalt aber sachgemäß ohnehin nur eine untergeordnete Bedeutung zu: „Textkritische Fragen sind in dem hier erörterten Zusammenhang nur in Ausnahmefällen von wirklicher Relevanz. Man sollte sie ernst nehmen, aber ihnen nicht die Bedeutung zumessen, von der aus die Rede von der »Endgestalt« in Frage gestellt werden könnte.“<sup>68</sup> Auch die Frage nach der Reihenfolge der Bücher wird von Rendtorff nur am Rande behandelt. Er bezieht sich immer auf den Text und die Gestalt der Hebräischen Bibel. Im folgenden Abschnitt kann gezeigt werden, dass diese Grundentscheidung vor allem dem christlich-jüdischen Dialogmodell Rendtorffs geschuldet ist. Der Endtext der Hebräischen Bibel, oder, wie Rendtorff auch sagen kann, der Bibel Israels, beansprucht Geltung innerhalb der beiden Glaubensgemeinschaften und muss schon aus diesem Grund Ausgangspunkt der Exegese sein. Rendtorff formuliert an dieser Stelle allerdings wesentlich zurückhaltender als etwa Childs, der dem Kanon autoritative Bedeutung zuschreibt. Rendtorff bekennt, dass für ihn in diesem Zusammenhang eine Reihe von Fragen bleibt, nicht zuletzt weil die Terminologie in den Bereich der Dogmatik verweise.<sup>69</sup> Der kanonische Ansatz, wie Rendtorff ihn verstehen möchte, geht nicht von der *autoritativen* Geltung der kanonischen Endtexte aus, sondern verwendet den Kanon, weil er die *gemeinsame* Basis von Judentum und Christentum ist. „This is one of the motivations for using the canonical approach: to understand the Bible in the form in that the Jewish and the Christian community understood it and lived with it through the centu-

<sup>63</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 107.

<sup>64</sup> Vgl. Rendtorff, Theologie (2001), 283.

<sup>65</sup> Vgl. Rendtorff, Interpretation (1994a), 7.

<sup>66</sup> Vgl. a.a.O., 6.

<sup>67</sup> Siehe zu diesem Zusammenhang die Überlegungen zu Childs' Kanonhermeneutik, oben Seite 103ff.

<sup>68</sup> Rendtorff, Bibel (1995c), 110, Anm. 44. Vgl. ähnlich ders., Theologie (2001), 282: „Im Zusammenhang der hermeneutischen Debatte fallen diese Abweichungen aber nicht schwer ins Gewicht; denn der Begriff der Endgestalt steht hier vor allem als Alternative zu einer durch kritische »Rekonstruktion« gewonnenen Gestalt der Texte, wie sie heute vielfach der Auslegung zugrunde gelegt wird. Das bedeutet, »daß es um die Theologie der biblischen Texte geht, und nicht vorgängig um die Theologie unserer literarischen und historischen Rekonstruktionen« (Crüsemann ...).“

<sup>69</sup> Vgl. Rendtorff, Interpretation (1994a), 12f.

ries.”<sup>70</sup> Die Texte sind zwar, wie Rendtorff insbesondere in der Theologie und ihren Vorarbeiten immer wieder betont, theologisch zu interpretieren, doch er scheut vor der Frage nach ihrer Geltung scheinbar zurück. Anders gesagt: Für Rendtorff ist theologisches Denken nicht zwangsläufig mit der Frage nach autoritativen Geltungsansprüchen verknüpft – ein Merkmal, dem im übernächsten Abschnitt nachzugehen ist. Möglicherweise versucht Rendtorff die Frage zu umgehen, um sein Projekt einer gemeinsamen christlich-jüdischen Lektüre nicht zu gefährden. Damit zusammenhängend versteht Rendtorff „kanonisch“ – anders als Childs – nicht als gesamtbiblisch. Der hermeneutische Ansatz bleibt ganz auf das Alte Testament beschränkt. Obwohl also nach und nach Grundgedanken der Kanonhermeneutik Childs’ in Rendtorffs Konzept Eingang gefunden haben, bleibt dieser gegenüber einer dogmatischen Überfrachtung des Kanon skeptisch. Aus diesem Grund dürfte die mit Childs’ Kanonkonzept verbundene Biblische Theologie ebenso wenig Aufnahme finden wie dessen christologische Überlegungen.

#### **1.4 Zusammenfassung. Die überlieferungsgeschichtliche Methode als flexible Basis der Hermeneutik Rendtorffs**

Die Betrachtung der hermeneutischen Grundüberlegungen Rendtorffs macht zweierlei deutlich. Zum einen unterliegt die Position Rendtorffs einer grundlegenden Wandlung, die besonders durch eine Annäherung an die Thesen Brevard S. Childs’ gekennzeichnet ist. Trotz der Skepsis gegenüber der dogmatischen Ausrichtung des Entwurfs übernimmt Rendtorff dessen kanonischen Ansatz. Damit verbunden ist eine Abkehr von den frühen hermeneutischen Überlegungen, die die Geschichte und nicht den Text in seiner Jetztgestalt in den Mittelpunkt rückten. Doch neben diesen Diskontinuitäten ist – und dies ist der zweite Aspekt – deutlich geworden, dass die überlieferungsgeschichtliche Methode in allen Phasen des hermeneutischen Denkens Rendtorffs eine zentrale Funktion übernimmt. Die von seinem Lehrer von Rad übernommene Methode stellt aufgrund ihrer Flexibilität ein kontinuierliches Element innerhalb der hermeneutischen Neuakzentuierungen Rendtorffs dar.<sup>71</sup> Aus diesem Grund kann die überlieferungsgeschichtliche Methode sowohl mit dem Programm ‘Offenbarung als Geschichte’ als auch mit der späteren holistischen Interpretation, die das Alte Testament als Ergebnis eines „kanonbildenden“ Prozesses ansieht, verbunden werden. Rendtorff versteht die Ergebnisse seiner überlieferungsgeschichtlichen Forschungen in allen Phasen seiner hermeneutischen Entwicklung mit je verschiedenen theologischen Interpretationen. In der Frühzeit wird die Überlieferungsgeschichte offenbarungstheologisch „aufgeladen“. Diese Position wird von Rendtorff zwar ausdrücklich revoziert,<sup>72</sup> doch verbindet er die Überlieferungsgeschichte auch anschließend mit theologischen Überlegungen, indem sie zunächst mit einem religionsgeschichtlichen Entwicklungsgedanken verknüpft wird. Seit den 1990er Jahren stellt Rendtorff sie schließlich in den Dienst seines Kanonkonzeptes.<sup>73</sup> Er konzentriert sich nun ganz auf das Ergebnis des überlieferungsgeschichtlichen Prozes-

---

<sup>70</sup> A.a.O., 13. Vgl. ähnlich Rendtorff, Theologie (2001), 283: „Hier kommt der andere Aspekt des Begriffs »kanonisch« ins Spiel: Der biblische Text bildet in der uns vorliegenden Gestalt die Grundlage für den Glauben und das Leben der beiden großen Glaubensgemeinschaften, der jüdischen und der christlichen. In diesem Kontext wird Theologie getrieben, und nur in diesem Kontext ist sie sinnvoll. ... Deshalb muß ein theologisch begründeter Zugang zu diesen Texten von der vorliegenden Gestalt der Texte ausgehen.“

<sup>71</sup> Vgl. etwa die Selbsteinschätzung Rendtorffs in ders., Bedeutung (1983c), 5: „Die Kontinuität besteht darin, daß im Grunde keine neue Methode entwickelt werden mußte, sondern daß die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung das Instrumentarium bereitgestellt hat, mit dem der Entstehungsprozeß der Texte bis zu ihrem kanonischen Endstadium untersucht und dargestellt werden kann.“

<sup>72</sup> Vgl. die kritische Auseinandersetzung in dem Aufsatz ‘Offenbarung und Geschichte’.

<sup>73</sup> Vgl. auch die Selbsteinschätzung Rendtorffs in ders., Interpretation (1994a), 5.

ses. Im Endtext verbinden sich die verschiedenen Stufen der theologischen Traditionsbildung zu einem zu interpretierenden sinntragenden Ganzen. Die Tiefendimension der Texte wird dabei überlieferungsgeschichtlich erschlossen. Die Blickrichtung der überlieferungsgeschichtlichen Methode wird damit allerdings umgekehrt. Rendtorff löst sich nach und nach vom Paradigma der Geschichte und stellt die theologische Aussage des Endtextes in den Mittelpunkt.<sup>74</sup>

Die Wandlungen der hermeneutischen Grundgedanken Rendtorffs lassen sich daneben auch gut anhand der Beurteilung des Werkes von Rads nachzeichnen. Diese hat eine parallel zu den hermeneutischen Modifikationen Rendtorffs verlaufende, nachhaltige Entwicklung vollzogen. Charakteristisch für die Beurteilung von Rads in der Frühphase des hermeneutischen Denkens Rendtorffs ist die Zentralstellung der Geschichte. Für von Rad sei das grundlegende Thema des Alten Testaments das Handeln Gottes in der Geschichte.<sup>75</sup> Wie gezeigt werden konnte, nimmt Rendtorff in der Diskussion um den Geschichtsbegriff, die sich an dieser Auffassung entzündete, eine Mittelstellung ein. Wirkliche Geschichte und Überlieferung sind untrennbar miteinander verbunden.<sup>76</sup> Mit dieser Position ist eine gemäßigte Kritik an von Rads Entscheidung verbunden, das kerygmatische Bild der Geschichte zur Grundlage der 'Theologie des Alten Testaments' zu machen. Allerdings hält Rendtorff von Rad zugute, dass dieser sich in der Ausarbeitung der Theologie von dem durch die historisch-kritische Wissenschaft erarbeiteten Geschichtsbild leiten lässt. „Hier [in der 'Theologie des Alten Testaments'; V.J.] ist also auf der ganzen Linie die historische Fragestellung durchgehalten, zumal auch die Darstellung im ersten Bande auf den durch die historisch-kritische Forschung erarbeiteten Unterscheidungen verschiedener literarischer Schichten im Alten Testament aufbaut.“<sup>77</sup> Zugleich macht Rendtorff deutlich, dass der Gang der Überlieferung von Gerhard von Rad mit einer religiösen Bedeutung versehen wird.<sup>78</sup> Die 'Theologie des Alten Testaments' wird von Rendtorff seinem Ansatz entsprechend als eine geschichtliche definiert.

In den 1970er Jahren kündigt sich indes eine Akzentverschiebung an. Nach von Rads Tod sieht Rendtorff dessen Bedeutung vor allem in der theologischen Wiederentdeckung des Alten Testaments.<sup>79</sup> In Übereinstimmung mit dem eigenen Ansatz hält Rendtorff in diesem Zusammenhang die Frage nach den Überlieferungen für zentral. Die 'Theologie des Alten Testaments' wird als eine „Theologie der Überlieferungen“ charakterisiert.<sup>80</sup> Mit der überlieferungsgeschichtlichen Methode habe „... von Rad aber aus dem Dilemma der falschen Alternative herausgeführt, entweder den Text in seinem ursprünglichen Sinne zu verstehen oder harmonisierend über die komplexe Vielgestalt der Überlieferungen hinwegzugehen und die jetzige Gestalt des Textes zum Ausgangspunkt der Interpretation zu machen.“<sup>81</sup> Erst beides gemeinsam ergebe, so Rendtorff, ein vollständiges Bild der alttestamentlichen Literatur. Von Rad wird damit zum

---

<sup>74</sup> Vgl. die Kritik Hübners, der Rendtorff aus diesem Grund geschichtlichen Wirklichkeitsverlust vorwirft, der mit einem theologischen Wirklichkeitsverlust einhergehe. Vgl. Hübner, Textus, 243.

<sup>75</sup> Vgl. Rendtorff, Geschichte (1961b), 25.

<sup>76</sup> Vgl. Rendtorff, Hermeneutik (1960), 21.

<sup>77</sup> Rendtorff, Theologie (1963a), 139.

<sup>78</sup> Vgl. Rendtorff, Beitrag (1973b), 302: „Die entscheidende Bedeutung des Lebenswerks Gerhard von Rads liegt darin, daß er den *engen und unlösbaren Zusammenhang von Geschichte und Religion im Alten Israel* erkannt hat und daß er konsequent versuchte, diesen Zusammenhang in seiner Arbeit voll zur Geltung zu bringen.“

<sup>79</sup> Vgl. Rendtorff, Gerhard von Rad (1971), 277.

<sup>80</sup> Vgl. Rendtorff, Überlieferungen (1973a), 283.

<sup>81</sup> A.a.O., 292.

Gewährsmann für Rendtorffs konsequent durchgeführte überlieferungsgeschichtliche Methode, wie sie im 'Überlieferungsgeschichtlichen Problem' propagiert wird.<sup>82</sup>

In den 1990er Jahren übernimmt Rendtorff schließlich Elemente des Kanonkonzepts von Brevard S. Childs. Parallel zu dieser Entwicklung greift er die zunächst kritisierte Geschichtsauffassung von Rads auf und rückt den Zeugnisgehalt des Alten Testaments in den Mittelpunkt seiner hermeneutischen Methode.<sup>83</sup> Auch die Beurteilung der 'Theologie des Alten Testaments' Gerhard von Rads wandelt sich. Diese wird nun als „kanonisch“ oder als „halbkanonisch“ charakterisiert.<sup>84</sup> Dabei ist für Rendtorff entscheidend, dass von Rad sich bei der „Nacherzählung“ zumindest im ersten Teil der 'Theologie' von den biblischen Texten selbst habe leiten lassen. Zudem habe von Rad sowohl in seinem Früh- wie in dem Spätwerk bemängelt, dass der „*Jetztgestalt*“ des Pentateuch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden sei.<sup>85</sup> Rendtorff macht von Rad damit unter der Hand zu einem Vorläufer seines kanonischen Ansatzes.

Im Folgenden sind nun die Gründe für den grundlegenden Perspektivwechsel ins Auge zu fassen, der in den 1970er Jahren eingeleitet wurde. Wie eingangs erläutert, ist dieser im Wesentlichen auf Rendtorffs Begegnung mit dem Judentum zurückzuführen.

## **2 Die Entdeckung des Judentums als theologisches Ereignis. Rendtorffs Grundpositionen im christlich-jüdischen Dialog**

„Das wichtigste theologische Ereignis der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ist die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie.“<sup>86</sup> Diese These Rendtorffs aus dem Jahr 1995 ist nicht nur als ein theologisches Urteil über das 20. Jahrhundert zu verstehen, sondern reflektiert zugleich auch Rendtorffs eigenen Werdegang. Fragt man nach den Gründen für den im vorherigen Abschnitt dargelegten Sinneswandel, so stößt man auf die Begegnung mit dem Judentum als Katalysator für den Paradigmenwechsel in Rendtorffs methodischem Ansatz. Eine erste Auseinandersetzung mit dem Judentum findet nach Rendtorffs eigenem Bekunden in den 1960er Jahren statt. Eine Studienreise führte ihn 1963 nach Israel und machte den Alttestamentler zunächst auf das politische Problem der fehlenden Anerkennung des Staates Israel durch die Bundesregierung aufmerksam. Erst danach traten theologische und persönliche Motive hinzu und ließen ihn nach

---

<sup>82</sup> Rendtorff folgt darin bekanntlich der Beobachtung der Traditionskomplexe durch von Rad und hat diese zum Zentrum seines Pentateuchverständnisses gemacht. Vgl. Rendtorff, *Problem* (1976a), 2ff.147.

<sup>83</sup> Vgl. Rendtorff, *Geschichte* (2000e), 197. Vgl. auch a.a.O., 206. „Der Text selbst ist mehr und vor allem etwas anderes als eine Quelle historischer Informationen.“

<sup>84</sup> Rendtorff bezeichnet den Ansatz der 'Theologie' von Rads an verschiedenen Stellen als kanonisch: Vgl. Rendtorff, *Approaches* (1997a), 15; ders., *Theologie* (1999b), 1, sowie ders., *Neuansatz* (1988b), 8. Rendtorff spricht im letztgenannten Aufsatz von einem „»kanonbezogenen« Entwurf“. Allerdings merkt er folgendes an: „Dieser Ausdruck ist insofern ein Anachronismus, als die Diskussion um die theologische Bedeutung des »Kanon« erst sehr viel später eingesetzt hat und als von Rad selbst dabei nicht an die »kanonische Endgestalt« der Texte denkt, wie es in der jüngsten Diskussion der Fall ist.“ Vgl. ebd., Anm. 12. Rendtorff kritisiert – aus seiner Perspektive gewiss zu Recht –, dass von Rad die Methode der Nacherzählung im zweiten Band der 'Theologie' nicht konsequent fortgeführt habe. Der Ansatz von Rads kann aus diesem Grund von Rendtorff auch als „halbkanonisch“ bezeichnet werden. Vgl. Rendtorff, *Prophetie* (1990a), 67.

<sup>85</sup> Vgl. Rendtorff, *Directions* (1997d), 117. Der Begriff „Jetztgestalt“ wird im Original auf Deutsch hervorgehoben. In diesem Aufsatz bezieht Rendtorff sich auf die Arbeit 'Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch' aus dem Jahr 1938. Interessant ist nun, dass Rendtorff an anderer Stelle einen der letzten Aufsätze von Rads anführt, in dem dieser für einen ganzheitlichen Ansatz plädierte (im Original: „more holistic approach“). Vgl. Rendtorff, *Paradigm* (1993b), 90, Anm. 22.

<sup>86</sup> Rendtorff, *Bibel* (1995c), 97. Vgl. gleichlautend auch ders., *Theologie* (2001), 302.



dem Verhältnis von Judentum und Christentum fragen.<sup>87</sup> Ausschlaggebend war dabei die Begegnung mit Jüdinnen und Juden in Israel. Diese sensibilisierte Rendtorff für die besondere Situation des gegenwärtigen Judentums nach der Schoah und stieß ihn auf die Frage der christlichen Mitverantwortung für dieses Geschehen, die unter dem Stichwort des christlichen Antijudaismus von ihm immer wieder aufgegriffen wurde.<sup>88</sup>

Die Entdeckung des Judentums für die Theologie trägt bei Rendtorff Anfang der 1970er Jahre erste Früchte. In dem Aufsatz „Das »Ende« der Geschichte Israels“ aus dem Jahr 1972 setzt Rendtorff sich kritisch mit den Geschichtskonzeptionen Martin Noths und Gerhard von Rads auseinander. Ganz im Duktus der frühen methodischen Überlegungen plädiert Rendtorff für eine konsequent geschichtliche Betrachtung des Alten Testaments.<sup>89</sup> Weder von Rad noch Noth hätten sich von einer objektiven Betrachtung in ihrem Urteil über das Ende der Geschichte Israels leiten lassen. Statt dessen fänden sich an zentralen Stellen theologische Urteile, die die Sicht auf die historischen Sachverhalte, insbesondere die Kontinuität von alttestamentlichem Israel und späterem Judentum, verstellen. So urteile etwa von Rad, bezogen auf die nachexilische Kultgemeinde, dass sie aufgrund der Zentralstellung des Gesetzes keine Geschichte mit Gott mehr habe. Rendtorff kritisiert diesen strukturellen Antijudaismus: „Es geht letzten Endes um die Frage der legitimen theologischen Inanspruchnahme des Alten Testaments. Das Reden vom »Ende« Israels ist im Grunde der Versuch, dem Judentum abzusprechen, daß es ein legitimes Recht auf diese Inanspruchnahme des Alten Testaments habe.“<sup>90</sup> Zugleich werde ein unmittelbarer, quasi natürlicher Zusammenhang zwischen Altem Israel und Christentum hergestellt, unter Ausblendung der kontinuierlichen Linie zum Judentum. Klaus Koch hatte diese Theorie schon zuvor treffend als „Propheten-Anschluss-Theorie“ bezeichnet.<sup>91</sup> Rendtorff benennt damit erstmals die für ihn zentrale Säule des christlich-jüdischen Dialogs: Es gibt eine legitime jüdische Fortsetzung des Alten Testaments im Judentum. Als *historische* Feststellung bliebe diese Auskunft allerdings zu allgemein. Nach Rendtorff kommt es darauf an, aus dieser Erkenntnis auch *theologische* Konsequenzen zu ziehen. Fortführend heißt es dazu an anderer Stelle: „Dies ist aber nicht nur eine historische Feststellung. Vielmehr folgt daraus mit Notwendigkeit die theologische Einsicht, daß wir als Christen keinen Ausschließlichkeitsanspruch auf Auslegung des Alten Testaments haben, sondern daß die jüdische Auslegung ihr uneingeschränktes Recht

---

<sup>87</sup> Vgl. Freundschaft mit Israel, 6. Rendtorff bekennt, dass Friedrich-Wilhelm Marquardts Israel-Theologie ein erster Anstoß zur Auseinandersetzung mit dem Thema gewesen sei: „Eigentlich hat mich erst die Arbeit an der EKD-Studie genötigt, mich den theologischen Fragen des Verhältnisses von Juden und Christen ernsthaft zu stellen.“ Vgl. Rendtorff, Marquardt (1991a), 25.

<sup>88</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 98f.

<sup>89</sup> Vgl. Rendtorff, Ende (1972), 276: „Es darf nicht willkürlich die geschichtliche Betrachtung an einem bestimmten Punkt abgebrochen werden zugunsten theologischer Interpretationen, die von außen her an die Überlieferung herangetragen werden.“

<sup>90</sup> A.a.O., 273. Vgl. ähnlich auch ders., Bild (1988a), 77, wo er den Ansatz Noths kritisiert. Rendtorff äußert sich im Nachhinein verwundert darüber, dass sich in den 1950er Jahren, zu Beginn der Arbeit am Biblischen Kommentar, niemand Gedanken darüber gemacht habe, dass das Alte Testament auch das Buch Israels ist. Vgl. Rendtorff, Erinnerungen (2002b), 10.

<sup>91</sup> Vgl. Koch, Apokalyptik, 35. Rendtorff greift dies auf und führt aus: „Auf der einen Seite kann man nicht gut bestreiten, daß das Alte Testament eine doppelte Fortsetzung gefunden hat – einerseits im Judentum und andererseits im Christentum. Auf der anderen Seite will man die Allgemeingültigkeit der christlichen Inanspruchnahme des Alten Testaments nicht in Frage stellen lassen. Aus diesem Dilemma ist die Konstruktion entstanden, daß das Christentum an die legitime Religion des Alten Israel angeknüpft habe, nämlich an die »prophetische«, während das Judentum eine Fortsetzung der nachexilischen Fehlentwicklung in eine »gesetzliche« Religion hinein darstellt. Es ist offenkundig, daß es sich hierbei um eine *theologische Interpretation* der Zusammenhänge und nicht um ein historisches Urteil handelt.“ Rendtorff, Ende (1972), 274.

behält. Das schließt zugleich die theologische Anerkennung der jüdischen Religion in ihrem eigenen Selbstverständnis mit ein.“<sup>92</sup>

Die theologische Anerkennung der, wie es heißt, „doppelten Nachgeschichte“ des Alten Testaments in Judentum und Christentum bildet die Basis aller weiteren Überlegungen Rendtorffs zum christlich-jüdischen Dialog.<sup>93</sup> Mit ihr verbindet sich nicht nur eine bis dahin einmalige theologische Würdigung des gegenwärtigen Judentums,<sup>94</sup> sondern auch eine grundlegende Kritik des so genannten christlichen Antijudaismus, die auch zu einer Auseinandersetzung mit Rendtorffs eigenen hermeneutischen Anfängen führt. Ferner leitet Rendtorff aus der Erkenntnis der doppelten Nachgeschichte auch die hermeneutisch zentrale Forderung einer gemeinsamen Lektüre des Alten Testaments, bzw. der Hebräischen Bibel ab. In einer Ansprache zur Woche der Brüderlichkeit hat Rendtorff schon 1976 eine „partnerschaftliche Zuwendung zur gemeinsamen Bibel“ jenseits christlicher Besitzansprüche gefordert.<sup>95</sup>

In den folgenden drei Abschnitten ist nun nach den theologischen Schlussfolgerungen zu fragen, die Rendtorff aus der christlich-jüdischen Begegnung zieht. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass Rendtorff alle Bemühungen als eine christliche Selbstverständigung verstanden wissen will, die allerdings von Juden begleitet werden könne.<sup>96</sup> Folgende Themen stehen im Mittelpunkt des theologischen Umdenkensprozesses: Die Entwicklung einer „Theologie nach Auschwitz“ (2.1), die Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus in der alttestamentlichen Wissenschaft (2.2) und die Frage nach der christlichen Identität im Dialog mit dem Judentum (2.3).

## 2.1 „Theologie nach Auschwitz“

Der Sinneswandel Rendtorffs ist seit den 1980er Jahren von einer theologischen Reflexion über die Bedeutung der von Deutschland ausgehenden und mehrheitlich von Deutschen verübten Verbrechen an den Juden begleitet. Die Shoah wird zu einem zentralen Motiv für den Prozess eines theologischen Neubeginns: „Nach Auschwitz muß die christliche Kirche ... radikal umdenken.“ Dieser Satz Jürgen Moltmanns aus seiner Monographie ‘Kirche in der Kraft des Geistes’ wird von Rendtorff 1995 zustimmend zitiert.<sup>97</sup> Die „*Theologie nach Auschwitz*“ ist damit der Zielpunkt einer Entwicklung, die durch Rendtorffs Begegnung mit Jüdinnen und Juden angestoßen wurde. In einer biographischen Notiz merkt Rendtorff an: „Aus meiner eigenen Erfahrung waren dabei vor allem die Begegnungen mit jüdischen Kollegen auf internationalen Alttesta-

---

<sup>92</sup> Rendtorff, Bibel (1995c), 99.

<sup>93</sup> Der Terminus „doppelte Nachgeschichte“ begegnet in dem Aufsatz von 1972 m.W. zum ersten Mal. Vgl. Rendtorff, Ende (1972), 274.275. Rendtorff verwendet ihn von da an immer wieder. Vgl. Rendtorff, Bibel (1980a) 115: „Das Alte Testament *hat* eine doppelte Nachgeschichte und Wirkungsgeschichte, auch wenn christliche Theologen das nicht anerkennen wollen. Dabei ist die Kontinuität der jüdischen Tradition mit dem Alten Testament viel unmittelbarer als die der christlichen.“ Vgl. weiterhin auch ders., Bedeutung (1983c), 11: Dort heißt es, es gelte „... das Selbstverständnis des Alten Testaments in seiner kanonischen Form ganz ernst zu nehmen und zugleich die historische Tatsache, daß es eine doppelte Wirkungsgeschichte hat, eine jüdische und eine christliche, auch theologisch anzuerkennen.“ Der Terminus ist in der folgenden Zeit im christlich-jüdischen Dialog üblich geworden. So trägt etwa die Festschrift für Rendtorff zum 65. Geburtstag den Titel ‘Die Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte’. Ferner veröffentlichte Klaus Koch 1991 einen Aufsatz mit dem Titel ‘Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum’.

<sup>94</sup> Dem Urteil Rendtorffs, dass eine theologische Würdigung des Judentums als Judentum bis in die jüngste Zeit hinein noch nie unternommen worden sei, ist an diese Stelle sicher zuzustimmen. Vgl. Rendtorff, Bibel (1981b), 38.

<sup>95</sup> Vgl. die in den Lutherischen Monatsheften abgedruckte Rede Rendtorff, Testament (1976b), 253.

<sup>96</sup> Vgl. Rendtorff, Impact (1993a), 165.

<sup>97</sup> Vgl. Rendtorff, Identität (1995a), 3.

mentlerkongressen von großer Bedeutung. Dabei kam zugleich die andere Ebene mit ins Spiel, wenn man dort z.B. dem früheren Häftling des Lagers Theresienstadt und späteren Professor für Bibel an der Hebräischen Universität Jerusalem, Isaac Leo Seeligmann, begegnete. Gegenwärtiges, lebendiges Judentum war zugleich Judentum nach dem Holocaust. So brachte das Wahrnehmen des gegenwärtigen Judentums unausweichlich die Konfrontation mit der Frage des christlichen Anteils am Antisemitismus mit sich.<sup>98</sup> Wenngleich die Auseinandersetzung mit antijüdischen theologischen Stereotypen, wie wir gesehen haben, bei Rendtorff bereits früher eingesetzt hatte, kam es erst am Ende der 1970er Jahre zu einer intensiven Debatte um die Bedeutung der Schoah. Dabei kommt der Ausstrahlung der Serie 'Holocaust' in Deutschland im Jahr 1978 eine große Bedeutung zu. Aber auch in den USA begann erst langsam eine Debatte, die besonders das bis dahin einzigartige 'International Symposium on the Holocaust' dokumentiert, das 1974 in New York stattfand. Erst die historiographische und biographische Auseinandersetzung mit dem Thema zog auch eine Reflexion über die Bedeutung von Auschwitz für die Theologie nach sich. Nach Rendtorff spielt dabei Eberhard Bethge als Vermittler der US-amerikanischen Debatte eine wichtige Rolle.<sup>99</sup> Spuren lassen sich schon in der EKD-Studie von 1975 nachweisen, wenn dort von „schuldhaften Versäumnissen“ und vom „Schweigen der Kirche“, bezogen auf die Verbrechen an den Juden, die Rede ist. Diese werden im Rückblick von Rendtorff allerdings mit Recht als „allzu blaß“ charakterisiert.<sup>100</sup> Die Erklärung der Rheinischen Synode aus dem Jahr 1980 brachte hier Neues. Dort heißt es: „Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.“<sup>101</sup> In den Vorarbeiten wird die Schoah sachgemäß als Wendepunkt charakterisiert. Bertold Klappert stellt in seiner Erläuterung klar, wie dies zu verstehen ist: „Der Holocaust ist *nicht ein Wendepunkt in der Offenbarung Gottes*, aber in der Tat *der Wendepunkt im Verhältnis der Christen zu den Juden*.“<sup>102</sup> Dem Geschehen kommt damit keine Offenbarungsqualität zu, wie in der Diskussion um eine „Theologie nach Auschwitz“ immer wieder behauptet wurde und wird, sondern es stellt vielmehr den hermeneutischen Hintergrund dar, vor dem sich theologische Aussagen von nun an bewähren müssen. Rendtorff legt besonderen Wert auf diese „hermeneutische bzw. heuristische Bedeutung“ der Schoah.<sup>103</sup> Christen können, so Rendtorff, theologisch nicht so reden, als sei die Schoah nicht geschehen.<sup>104</sup> Dies verlangt von den Christinnen und Christen in Deutschland aber nicht nur eine Anerkennung der christlichen Mitverantwortung für die Verbrechen an den Juden, wie sie die Rheinische Synode formulierte,<sup>105</sup> sondern führt darüber hinaus auch zu einer kriti-

<sup>98</sup> Rendtorff, Bibel (1995c), 98f.

<sup>99</sup> Vgl. die Bemerkungen dazu in Rendtorff, Gott (1989d), 70, Anm. 33. Vgl. auch ders., Impact (1993a), 159ff.

<sup>100</sup> Vgl. Rendtorff, Gott (1989d), 63.70. Vgl. dazu auch ders., Schritt (1992a), 93.

<sup>101</sup> Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 594. Vgl. Rendtorff, Gott (1989d), 78.

<sup>102</sup> Vgl. a.a.O. 74.

<sup>103</sup> Damit greift er eine Unterscheidung Bertold Klapperts auf. Dieser hatte eine konfessorische Bedeutung, wie sie sich in dem Schuldbekenntnis des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 ausdrückt, von der hermeneutischen und der historisch-politischen sowie der dialogischen unterschieden. Vgl. dazu Rendtorff, Gott (1989d), 74ff.; sowie ders., Identität (1995a), 4, Anm. 5, und ders., Marquardt (1991a), 26. Von der Bedeutung der Schoah für den christlich-jüdischen Dialog spricht Rendtorff in einem Vortrag in Bad Boll: „Dieser Versuch eines Dialogs findet statt angesichts der Schoah. Wenn wir das als Deutsche und Christen ernst nehmen, dann müßte die Folgerung eigentlich sein, daß diese Aufgabe so gut wie unlösbar ist.“ Vgl. Rendtorff, Dialog (1990b), 12, sowie ders., Vorarbeiten (1998e), 3.

<sup>104</sup> Vgl. Rendtorff, Impact (1993a), 160: „First, it was understood, that Christians – in particular German Christians, but actually Christians per se – are not able and not allowed to speak about their relations to Jews as if the Shoah did not happen.“

<sup>105</sup> In dem Schuldbekenntnis drückt sich innerhalb des Synodentextes die konfessorische Bedeutung der Schoah aus. Vgl. Rendtorff, Gott (1989d), 74f.

schen Auseinandersetzung mit der eigenen theologischen Tradition. Die christliche Mitverantwortung an der Schoah zu reflektieren, hat nach Rendtorff zur Konsequenz, sich auch mit dem christlichen Antijudaismus auseinandersetzen zu müssen.<sup>106</sup> Dem selbstverständlichen moralischen Appell, nach der Schoah antijüdische Vorurteile auszuräumen, verleiht er dadurch besonderen Nachdruck, dass ein Zusammenhang zwischen Antijudaismus und Schoah hergestellt wird.<sup>107</sup> Wie schon zuvor die Rheinische Synode sieht Rendtorff in der „Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels“<sup>108</sup> den Keim für die spätere physische Vernichtung: „Besonders prägnant ist die Formulierung »Verurteilung zur Nichtexistenz«, die ausdrückt, daß die antijüdische Verwerfungs- und Enterbungstheologie das jüdische Volk bereits für nichtexistent erklärt, so daß seine physische Auslöschung nur noch als konsequenter letzter Schritt erscheint.“<sup>109</sup> Auch wenn an dieser Stelle mehr Zurückhaltung geboten wäre, weil eine einseitige Herleitung antisemitischen Gedankenguts dem historisch komplexen Phänomen nicht gerecht wird,<sup>110</sup> wird man Rendtorff doch insofern Recht geben müssen, als antijudaistisches Gedankengut als *eine* Quelle für den im 19. Jahrhundert gesellschaftsfähig werdenden Antisemitismus zu benennen ist. Den christlichen Antijudaismus aus der theologischen Tradition zu verbannen, geht damit über den moralischen Appell hinaus und gehört zum theologischen „Kerngeschäft“, dem Rendtorff sich immer wieder gewidmet hat.

## 2.2 Kritik antijüdischen Gedankenguts in der alttestamentlichen Wissenschaft

Eine erste kritische Auseinandersetzung mit dem christlichen Antijudaismus und Antisemitismus findet 1982 in dem Sammelband ‘Auschwitz – Krise der christlichen Theologie’ statt. Rendtorff unterscheidet drei Grundmodelle einer antijüdischen Auslegung des Alten Testaments. Neben der ‘Ablehnung des „jüdischen“ Alten Testaments’ (Grundmann, von Harnack, Hirsch, Bultmann) und der ‘Aneignung des „christlichen“ Alten Testaments’ (Vischer, Wolff, Gunneweg) wird der ‘Eklektische Gebrauch des Alten Testaments’ (Herder, de Wette, Wellhausen, Noth, von Rad, Ebeling, Zimmerli) von ihm kritisiert. Allen gemeinsam ist, so Rendtorff, dass das zeitgenössische Judentum für sie keine theologische Relevanz hatte und hat. Diese Entwicklung setzt sich bis in die zeitgenössischen ‘Theologien des Alten Testaments’ fort. Rendtorff schreibt: „Hier ist der Weg, der mit de Wettes Unterscheidung von Hebraismus und Judentum begann, konsequent zu Ende gegangen worden: es wird nur noch der Hebraismus behandelt; das alttestamentliche Judentum wird ignoriert, verschwiegen – oder auch: verdrängt. Das Alte Testament wird für den christlichen Gebrauch zurechtgeschnitten, indem ihm sein jüdischer Charakter genommen wird; es wird entjudaisiert. So entsteht ein christliches Altes Testament, eine Bibel ohne Tora.“<sup>111</sup> Demgegenüber gelte es, wie Rendtorff verschiedentlich betont, den jüdi-

<sup>106</sup> Vgl. Rendtorff, Bible (2000d), 77ff.

<sup>107</sup> Vgl. Freundschaft mit Israel, 25: „Zu den Einsichten, die tiefer reichen, gehört für mich persönlich vor allem, daß ich im christlichen Anti-Judaismus ein Grundproblem der christlichen Theologie sehe, mit dem wir uns ernstlich auseinandersetzen und das wir lösen müssen. Die Überwindung des christlichen Anti-Judaismus halte ich für eine ganz gewaltige Aufgabe, die Alt- und Neutestamentlern zugleich gestellt ist. Diese Aufgabe betrifft mich sicher auch deshalb so grundsätzlich, weil sie mit Auschwitz unmittelbar zusammenhängt.“

<sup>108</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 595.

<sup>109</sup> Rendtorff, Gott (1989d), 83. Die Hervorhebung verweist auf den Rheinischen Synodalbeschluss. Vgl. Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 595.

<sup>110</sup> Vgl. zum Hintergrund protestantischer Judenfeindschaft Greschat, Antisemitismus, Siegele-Wenschkewitz, Universitätstheologie, sowie Smid, Protestantismus.

<sup>111</sup> Rendtorff, Bibel (1980a), 114. Vgl. auch ders., Bild (1988a), 80ff. Rendtorff setzt sich hier mit dem Gesetzesverständnis innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft auseinander.

schen Charakter des Alten Testaments ernst zu nehmen und das gegenwärtige Judentum auch theologisch zu würdigen, ein Unterfangen, das bisher in Deutschland noch von niemandem unternommen worden sei.<sup>112</sup>

Die Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus in der alttestamentlichen Wissenschaft führt Rendtorff auch zu einer kritischen Betrachtung seines eigenen Ansatzes. In dem Aufsatz 'Die Entstehung der Israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem' aus dem Jahr 1963 heißt es: „Die Bedeutung der israelitischen Religion liegt, kurz gesagt, darin, daß sie die unerläßliche und grundlegende Voraussetzung für das Entstehen und die Entfaltung der christlichen Religion darstellt.“<sup>113</sup> Diese Aussage ist durchaus typisch für das Programm 'Offenbarung als Geschichte'. Vor dem Hintergrund der Neuorientierung im Denken Rendtorffs erscheinen die früheren universalgeschichtlichen Überlegungen nun in einem völlig anderen Licht. Rendtorff bekennt im Rückblick, dass sie von einer konsequenten Substitutionstheorie gekennzeichnet gewesen seien.<sup>114</sup> In dem Aufsatz 'Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels' kritisiert Rendtorff das Programm: Die Begegnung mit dem Judentum und die Anerkennung eines gegenwärtigen Judentums führe zu der Erkenntnis, „... daß sich die christliche Aneignung des Alten Testaments nicht von selbst versteht, sondern daß sie der Begründung und Rechtfertigung bedarf, und zwar einer Begründung, die explizit darüber Auskunft gibt, wie sich die christliche Aneignung des Alten Testaments versteht im Verhältnis zur jüdischen Auslegung und Anwendung des Alten Testaments.“<sup>115</sup> Im Sinne seines historisch-theologischen Ansatzes gehört für Rendtorff die universalgeschichtliche Interpretation nicht zur Auslegung des Alten Testaments, sondern sei allein eine christliche *Aneignung*. Allerdings bleiben die Ausführungen Rendtorffs an dieser Stelle uneindeutig. Eine Aussage über die Legitimität dieser Aneignung trifft Rendtorff nämlich nicht. Allein der Anspruch der universalgeschichtlichen Methode, *die* christliche Interpretation des Alten Testaments zu bieten, wird bestritten.<sup>116</sup> Ausgehend von den o.g. Kategorien müsste das Urteil wesentlich schärfer ausfallen. Denn die mit dem Programm verbundene Substitutionstheorie, die die theologische Legitimität der jüdischen Auslegung ignoriert, ist gemessen an Rendtorffs eigenen Vorstellungen als antijudaistisch zu charakterisieren. Geht man umgekehrt von dem milden Urteil über den universalgeschichtlichen Ansatz aus, dann müsste die christologische Aneignung, die von Vischer und anderen betrieben wird und sich zudem explizit als christlicher Interpretationsansatz versteht, ebenfalls eine positivere Würdigung erfahren. Wie

---

<sup>112</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1980a), 115: „Die christliche Theologie steht vor der Frage, ... ob sie sich auf das *ganze* Alte Testament berufen will – dann muß sie ihm seinen jüdischen Charakter belassen und muß damit aufhören, den Juden das Recht auf ihre eigene Auslegung ihrer Bibel zu bestreiten.“ Vgl. auch Rendtorff, Bibel (1981b), 38: „Eine theologische Würdigung des Judentums als Judentum ist m.W. bis in die jüngste Zeit hinein noch nie unternommen worden.“

<sup>113</sup> Rendtorff, Entstehung (1963b), 135.

<sup>114</sup> Vgl. Rendtorff, Offenbarung (1981c), 115.

<sup>115</sup> A.a.O., 115. In der Theologie bezeichnet Rendtorff diese Auffassung später selbst als abwegig. Vgl. ders., Theologie (2001), 303.

<sup>116</sup> Vgl. Rendtorff, Offenbarung (1981c), 115: „Seine Legitimität im Rahmen der christlichen Theologie ist hier nicht zu untersuchen. Zu bestreiten ist aber sein Anspruch, *die* Auslegung des Alten Testaments und damit auch das ihm gemäße und aus ihm gewonnene Verständnis der Offenbarung Gottes zu sein. Im Gegenteil: *dieser* universalgeschichtliche Aspekt kann nicht aus dem Alten Testament selbst erhoben oder aus ihm begründet werden. Er müßte entfaltet werden unter der expliziten Voraussetzung, daß dabei im Zuge der christlichen Aneignung des Alten Testaments dessen Selbstverständnis verlassen und überschritten wird und daß es keinen methodischen Weg gibt, diese Sicht in das Alte Testament selbst einzutragen.“

noch zu zeigen sein wird, dürfte dies auf die christologischen Grundpositionen Rendtorffs zurückzuführen sein, denen im folgenden Abschnitt erste Überlegungen gewidmet werden.

### 2.3 Christliche Identität im Angesicht Israels

„Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk, sondern das Christentum gestorben ist.“<sup>117</sup> Der jüdische Dichter und Auschwitz-Überlebende Elie Wiesel hat damit das christliche Dilemma präzise auf den Punkt gebracht. Wie kann es gelingen, eine christliche Identität „nach Auschwitz“ zu definieren, die der theologischen Anerkennung der doppelten Nachgeschichte des Alten Testaments genügt, antijüdisches Denken verhindert und der Existenz eines lebendigen Judentums theologisch Rechnung trägt? Rendtorff hat die aus der Problemlage erwachsene Herausforderung wie folgt beschrieben: „Wir müssen also unsere Identität definieren, ohne dabei die Identität Israels anzutasten. Aber – und das ist die andere Hälfte unseres Problems – wir können unsere Identität nicht abgesehen von Israel definieren.“<sup>118</sup> Rendtorff hält demnach die Entwicklung einer christlichen Identität nach Auschwitz, die diesen Namen verdient, durchaus für möglich,<sup>119</sup> nennt aber in der zitierten Formulierung die beiden für ihn wesentlichen Kriterien, denen eine solche Identitätsbildung entsprechen muss: Sie muss erstens die Integrität Israels wahren, und zweitens hat sie die fundamentalen Gemeinsamkeiten von Christentum und Judentum theologisch anzuerkennen.

Zuallererst, und dies greift die eingangs beschriebene Grundvoraussetzung des Denkens Rendtorffs im christlich-jüdischen Dialog auf, muss die Kirche Israel als Gottes geliebtes Volk anerkennen. Dies ist für Rendtorff das zentrale Kriterium jeder christlichen Identitätsbestimmung.<sup>120</sup> Der bis in das Neue Testament und damit in den Kern der christlichen Identitätsbestimmung zurückreichende Antijudaismus verleiht der Forderung ein besonderes Gewicht. Denn was im Neuen Testament als innerjüdische Konkurrenz begann, änderte seinen Charakter, als Christen ohne jüdischen Hintergrund die Mehrheit innerhalb der frühen Kirche stellten. „Die Christen haben ...“, so schreibt Rendtorff, „... ein Selbstverständnis entwickelt, in dem für die Existenz des jüdischen Volkes kein Raum mehr war.“<sup>121</sup> Für ein solches christliches Selbstverständnis muss die Weiterexistenz des jüdischen Volkes aber eine ständige Bedrohung darstellen. Rendtorff erklärt den latenten und offenen Antijudaismus der Kirche, der sich für ihn auch in der Judenmission ausdrückt,<sup>122</sup> sozialpsychologisch aus einer existentiellen Verunsicherung.<sup>123</sup> Dieses Denken gilt es nun zu überwinden. Um eine der beschriebenen Herausforderung entsprechende christliche Identität zu entwickeln, fordert Rendtorff einen tiefgreifenden Prozess theologischer Neuorientierung. Noch einmal Rendtorff: „Es geht jetzt nicht mehr darum, aus christlicher Sicht Israel zu definieren, sondern es kommt darauf an, angesichts des Weiterbestehens des

---

<sup>117</sup> Eli Wiesel zitiert bei Rendtorff, Auschwitz (1995e), 476.

<sup>118</sup> Rendtorff, Identität (1995a), 11.

<sup>119</sup> In dem beschriebenen Zusammenhang legt Rendtorff sogar dar, dass die Christen keine Angst vor einem Identitätsverlust haben müssten. Vgl. a.a.O., 12.

<sup>120</sup> Vgl. auch Rendtorff, Christologie (1998d), 135: „Israel ist und bleibt Israel im vollen biblisch-theologischen Sinne. Die Formulierung unserer eigenen Identität muß diese grundlegende Einsicht zur Voraussetzung haben.“

<sup>121</sup> Rendtorff, Auschwitz (1995e), 478.

<sup>122</sup> Vgl. etwa die Kritik an der Studie ‘Christen und Juden III’, der er vorwirft, diesbezüglich nicht zu eindeutigen Urteilen gekommen zu sein. Vgl. Rendtorff, Schritt (2000b), 177ff.

<sup>123</sup> „Die Existenz der Juden, die die christliche Verkündigung nicht annehmen und an ihrem eigenen Verständnis ihrer Bibel festhalten, bedroht den Nerv des eigenen christlichen Selbstverständnisses.“ Rendtorff, Judenmission (1980b), 543.

jüdischen Volkes die Kirche neu zu definieren.“<sup>124</sup> Rendtorff selbst hat sich indes an den ekklesiologischen und christologischen Diskussionen, auf die seine Problemanzeige hinweist, nur sporadisch beteiligt. Zwar hält er die Entwicklung einer adäquaten Christologie für eine der Schlüsselfragen des christlich-jüdischen Dialogs, doch unterbreitet er keine eigenen Vorschläge.<sup>125</sup> Er selbst erklärt seine Zurückhaltung damit, dass die Christologie jüdisches und christliches Glauben und Denken voneinander trenne.<sup>126</sup>

Neben der Absicht, die Integrität Israels zu wahren, wird an dieser Stelle ein zweites wichtiges Motiv im Denken Rendtorffs deutlich, das auch seine hermeneutischen Überlegungen grundlegend bestimmt. Ihm geht es angesichts der langen Geschichte antijüdischen Denkens innerhalb der christlichen Theologie vorrangig um die Entdeckung von Gemeinsamkeiten. Die Entwicklung einer christlichen Identität nach der Schoah besteht für Rendtorff deshalb vor allem darin, das Jüdische am Christentum neu zu entdecken. „Der erste Schritt zur Definition des Christentums muß es sein, die unlösbare Zusammengehörigkeit mit dem Judentum festzuhalten.“<sup>127</sup> Das Stichwort ‘Gemeinsam’ wird für Rendtorff zu einem Leitbegriff im christlich-jüdischen Dialog. So bemängelt er etwa, dass die EKD-Studie von 1975 die bleibenden Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum nur unzureichend hervorgehoben habe.<sup>128</sup> Der Beschluss der Bayerischen Landessynode von 1998 unter dem Motto „Christen und Juden haben in ihrem Glauben gemeinsame Wurzeln“ wird hingegen ausdrücklich gelobt.<sup>129</sup> Häufig mündet die Betonung gemeinsamer Wurzeln bei Rendtorff in den Appell, auch gemeinsam Verantwortung für die Welt zu übernehmen.<sup>130</sup>

Um die bleibenden Gemeinsamkeiten und die gemeinsame Verantwortung für die Welt geht es auch in der Veröffentlichung ‘DABRU EMET. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum’, die im September 2000 unter anderem in der New York Times veröffentlicht und von einer Vielzahl von Rabbinern und jüdischen Wissenschaftlern unterschrieben wurde.<sup>131</sup> Aus jüdischer Perspektive wird hier in konzentrierter Form erläutert, „... auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen können.“<sup>132</sup> Als wesentliche Konvergenzpunkte werden genannt: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an. ... Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel .... Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora. ... Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerech-

---

<sup>124</sup> Rendtorff, Auschwitz (1995e), 478. Vgl. auch ders., Israel (1994d), 126.

<sup>125</sup> Vgl. Rendtorff, Schritt (1992a), 97: „Es hat sich gezeigt, daß die Probleme der Christologie und des Selbstverständnisses der christlichen Kirche im Gegenüber zum jüdischen Volk die Schlüsselfragen sind, an denen weitergearbeitet werden muß.“ Rendtorffs eigene christologische Überlegungen werden im Zusammenhang der Diskussion um den Bundesbegriff (siehe Seite 166) erörtert.

<sup>126</sup> Vgl. Rendtorff, Christologie (1998d), 141. Ferner unterliegt sie, wie viele andere christliche Traditionen auch, dem Antijudaismusverdacht. Vgl. a.a.O., 149f.

<sup>127</sup> Rendtorff, Auschwitz (1995e), 479. Die Betonung der Zusammengehörigkeit darf freilich nicht dazu führen, dass Israel wiederum theologisch enterbt wird. Deshalb ergeht die Forderung, Gemeinsamkeiten zu entdecken, nie ohne die Forderung an die christliche Seite, sich grundlegend zu ändern. Vgl. Rendtorff, Dialog (1990b), 25.

<sup>128</sup> Rendtorff plädiert angesichts dieses Mangels dafür, zur Feststellung der Gemeinsamkeiten auf einen konsequent geschichtlichen Ansatz zurückzugreifen und aus der geschichtlichen Entwicklung heraus die aus dem Blick geratenen Gemeinsamkeiten aufzuzeigen. Vgl. Rendtorff, Gott (1989d), 66.

<sup>129</sup> Beschluss der Bayrischen Landessynode von 1998 zitiert in Rendtorff, Christen (1997b), 28.

<sup>130</sup> Vgl. a.a.O., 29.30.35. Vgl. auch ders., Dialog (1990b), 26, sowie ders., Testament (1976b), 256.

<sup>131</sup> Vgl. die deutsche Übersetzung in KuI 18 (2003), 77-79.

<sup>132</sup> Vgl. DABRU EMET, 77.

tigkeit und Frieden einsetzen.<sup>133</sup> Rendtorff hat in einem ausführlichen Beitrag das in der Veröffentlichung enthaltene Gesprächsangebot angenommen.<sup>134</sup> Die Aussagen werden von ihm weitestgehend positiv beurteilt, allein die Erwähnung von bleibenden Unterschieden wird von ihm kritisiert.<sup>135</sup> In der Veröffentlichung heißt es: „Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition.“<sup>136</sup> Dieser Punkt lasse, so Rendtorff, aber die christlichen Reformbemühungen der letzten Jahre außer Acht, die die Gemeinsamkeiten des Gottesbildes hervorgehoben hätten. Zudem stehe dieser Punkt in Spannung zu den in der Veröffentlichung genannten Übereinstimmungen.<sup>137</sup> An dieser Stelle stößt man bei Rendtorff also wieder auf eine Abwehr gegenüber dem kontroversen Thema der Christologie. Rendtorff erkennt zwar grundsätzlich das Recht eines „Dialogs in Konfrontation“ (Edna Brocke)<sup>138</sup> an, besinnt sich aber selbst anscheinend lieber auf weniger strittige Punkte, die sicherstellen, dass die jüdische Kontur christlicher Theologie deutlich wird. Eine christologische Urteilsbildung, die gerade in ihrer Betonung der Unterschiedlichkeit von Juden und Christen die Möglichkeit geboten hätte, die Identität Israels in seiner Andersheit zu wahren, wird von Rendtorff verspielt. Statt dessen setzt er auf Gemeinsamkeiten, die in der Forderung einer gemeinsamen christlich-jüdischen Lektüre der Hebräischen Bibel kulminieren.

### 3 Theologische Interpretation des Alten Testaments

Die Entdeckung des Judentums als theologisches Ereignis bildet den hermeneutischen Horizont aller weiteren Überlegungen Rendtorffs. Wie gezeigt wurde, verbindet Rendtorff die überlieferungsgeschichtliche Methode mit dem synchronen Lektüreansatz, um ein christlich-jüdisches Gespräch über die gemeinsame biblische Tradition zu ermöglichen. Rendtorff hat dabei vor allem eine gemeinsame *theologische* Interpretation des Alten Testaments im Auge. Diese schlägt sich wiederum in den Vorüberlegungen und in der ‘Theologie des Alten Testaments’ selbst nieder. Das zweibändige Werk aus den Jahren 1999 und 2001 summiert damit alle theologischen und hermeneutischen Reflexionen Rendtorffs.

---

<sup>133</sup> A.a.O., 77f. Im Original kursiv. Als weiterer Punkt, an dem sich Übereinstimmung erzielen lässt, wird die Anerkennung des Staates Israel durch die Christen genannt. Ferner heißt es, dass der Nationalsozialismus kein christliches Phänomen gewesen sei und die neue Verhältnisbestimmung die jüdische Praxis nicht schwächen und keinesfalls zu einer kulturellen Assimilation führen würde. Umgekehrt wird das Christentum nicht als eine Erweiterung des Judentums verstanden. Die Unterschiede zwischen Juden und Christen werden nach menschlichem Ermessen bis zur Erlösung der Welt bestehen bleiben. Eine Judenmission ist damit ausgeschlossen. Dennoch wird am Schluss als Leitbild der gemeinsamen Hoffnung die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2-3) angeführt. Die Schrift verfolgt m.E. ein dreifaches Ziel. Zum einen versteht sie sich als eine jüdische Antwort auf die kirchlichen Verlautbarungen der Jahre nach der Schoah, die sich um die Anerkennung des jüdischen Volkes bemüht haben. Vgl. a.a.O., 77. Zum anderen stellt sie gleichsam als Appell an die christlichen Dialogpartner noch einmal den bisher erreichten Konsens fest: Die Betonung von Gemeinsamkeiten *und* die Anerkennung von bleibenden Unterschieden, die sich vor allem in der Absage an die Judenmission und in der Ablehnung der Auffassung ausdrücken, dass das Christentum eine Erweiterung des Judentums sei. Und schließlich kann man die Schrift auch als den Versuch lesen, der jüdischen Welt die Angst vor einem Identitätsverlust durch das christlich-jüdische Gespräch zu nehmen bzw. es überhaupt zur Teilnahme an den Dialogbemühungen zu bewegen. Vgl. auch Rendtorff, Emet (2003a), 5.

<sup>134</sup> Vgl. a.a.O., 3ff.

<sup>135</sup> Vgl. a.a.O., 10.

<sup>136</sup> DABRU EMET, 78.

<sup>137</sup> Vgl. Rendtorff, Emet (2003a), 10.

<sup>138</sup> Vgl. dazu a.a.O., 67. Vgl. schon ähnlich Brocke, Schriften, 594.



### 3.1 Die gemeinsame christlich-jüdische Lektüre der Hebräischen Bibel als Basis der theologischen Interpretation

Die Entdeckung des Judentums führt bei Rendtorff zu einer deutlichen hermeneutischen Akzentverschiebung, die im ersten Abschnitt nachgezeichnet werden konnte. Der kanonische Endtext rückt mehr und mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung. Er bildet auch die Grundlage der gemeinsamen christlich-jüdischen Lektüre der Hebräischen Bibel. Mit seiner Forderung nach einer gemeinsamen theologischen Auslegung der Hebräischen Bibel fasst Rendtorff neben den Überlegungen zur Bedeutung des kanonischen Endtextes auch seinen Appell zur Überwindung des Antijudaismus und den Versuch einer Neubestimmung der christlichen Identität zusammen. Das Alte Testament wird geradezu zu einem Katalysator der Neuorientierung innerhalb der christlichen Theologie. Seine Wiedergewinnung stellt für Rendtorff eines der wichtigsten Ergebnisse des christlich-jüdischen Dialogs nach der Schoah dar.<sup>139</sup> Denn eine unbefangene und von antijüdischen Ressentiments befreite Lektüre bietet nach Rendtorff die Möglichkeit, die jüdischen Wurzeln christlichen Denkens und Glaubens zu verdeutlichen und die jüdische Kontur christlicher Theologie wieder sichtbar zu machen.<sup>140</sup>

Doch wie können christliche Interpretationen des Alten Testaments so gestaltet werden, dass sie den Kriterien genügen? Für Rendtorff ist der Neubeginn mit einer hermeneutischen Umorientierung verbunden: Die christliche Lektüre ist, weil die Hebräische Bibel zuerst die Heilige Schrift Israels ist, auf die jüdische Interpretation bezogen und dauerhaft auf sie angewiesen. Eine gemeinsame theologische Lektüre des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel, ist damit für Rendtorff eine „unausweichliche Notwendigkeit“. Diese Forderung geht weit über das Plädoyer für eine Zusammenarbeit auf dem Feld der Bibelwissenschaften hinaus.<sup>141</sup> Eine solche gebe es bereits seit geraumer Zeit, wie Rendtorff 1991 feststellt. Doch würden dort theologische Fragen weitestgehend ausgeklammert.<sup>142</sup> Dies mag zum einen mit der Analogielosigkeit eines solchen Unterfangens zusammenhängen. Denn es sei noch nie in der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses möglich gewesen, dass jüdische und christliche Exegetinnen und Exegeten in dieser Form zusammenarbeiten.<sup>143</sup> Zudem gebe es im Kontext der christlichen Bibelwissenschaften keine Wissenschaftstradition, die eine solche Zusammenarbeit als natürlich erscheinen lasse.<sup>144</sup> Dennoch macht Rendtorff zu Recht auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich u.a. daran zeigen, dass es bisher mit Ausnahme etwa von gemeinsamen Bibelarbeiten auf Kirchentagen und der Monographie Dohmens und Stembergers aus dem Jahr 1996, die aber eine gemeinsame Textarbeit ausklammert, in Deutschland kaum nennenswerte Beispiele gibt.<sup>145</sup>

---

<sup>139</sup> Vgl. Rendtorff, Bible (2000d), 85. Die Zugehörigkeit des Alten Testaments zum christlichen Kanon bedarf Rendtorff zufolge auch keiner Begründung. Sie ist der Kirche aufgrund ihres Ursprungs vorgegeben. Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 102.

<sup>140</sup> Vgl. Rendtorff, Christ (1998a), 45: „Das »Alte Testament« ist zuerst ein jüdisches Buch, und es bleibt ein jüdisches Buch. Nur wenn wir uns als Christen zu unserem jüdischen Ursprung bekennen, können wir auch ein begründetes und sinnvolles Verhältnis zum Alten Testament finden.“

<sup>141</sup> Sie ist bei Rendtorff jedoch nicht als Alternative zu verstehen. Vgl. die Forderung in Rendtorff, Bild (1988a), 80.

<sup>142</sup> Vgl. Rendtorff, Wege (1991d), 432f.

<sup>143</sup> Vgl. a.a.O., 434f.

<sup>144</sup> Vgl. a.a.O., 442.

<sup>145</sup> Im Jahr 2000 konstatiert Rendtorff einen Wandel, der sich nicht zuletzt in dem Sammelband 'Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures' ausdrückt, dem der Beitrag Rendtorffs entstammt. Aber auch hier ist vor allem der US-amerikanische Kontext im Blick. Vgl. Rendtorff, Approach (2000a), 137f.

Wie sieht für Rendtorff aber nun eine solche Lektüre aus? Rendtorff fordert, hermeneutische Grundsatzerwägungen zunächst beiseite zu lassen und direkt mit der Textarbeit zu beginnen.<sup>146</sup> Doch dieser Aufruf läuft ins Leere, weil Rendtorff selbst hermeneutische Voraussetzungen für das Gelingen eines solchen Gemeinschaftsprojekts formulieren *muss*.<sup>147</sup> Diese lassen sich nun aber paradoxerweise nur unter dem Stichwort einer *historisch-theologischen* Interpretation zusammenfassen. Rendtorff macht deutlich: „Die theologische Auslegung der Hebräischen Bibel ist nicht abhängig von dem theologischen System der religiösen Tradition, welcher der betreffende Ausleger angehört. Die Hebräische Bibel ist selbst ein theologisches Buch, das aus sich selbst heraus theologisch interpretiert werden kann und soll.“<sup>148</sup> Was Rendtorff vorschwebt, scheint ein Gespräch über theologische Zusammenhänge zu sein, das Beobachtungen auf der synchronen Textebene austauscht.<sup>149</sup> Damit hat Rendtorff sich jedoch im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs von der Aufgabe der biblisch-theologischen Reflexion über das Alte Testament als Teil des christlichen Kanon suspendiert, wenngleich er diese selbst als eine Grundaufgabe christlicher Hermeneutik des Alten Testaments versteht.<sup>150</sup>

Hermeneutisch entscheidet Rendtorff sich also für eine unabhängige historisch-theologische Betrachtung der Hebräischen Bibel.<sup>151</sup> Als Sammlung sei sie vor dem rabbinischen Judentum und dem ihm folgenden Christentum entstanden. Für beide Glaubensgemeinschaften seien die nachbiblischen Traditionen von entscheidender Bedeutung, aus denen sich verschiedene spezifische Methoden der Auslegung entwickelt hätten. „Daher kann weder eine rabbinische noch eine christliche Auslegung der Hebräischen Bibel historisch sein.“<sup>152</sup> Der Exeget solle sich des Einflusses dieser Traditionen nun bewusst sein und die hermeneutischen Konsequenzen reflektieren. Denn die Auslegung sei, so Rendtorff, „... unvermeidbar durch seine oder ihre religiöse Tradition beeinflusst ...“.<sup>153</sup> Die Formulierung macht deutlich, dass Rendtorff die Verhaftung in einer religiösen Traditions- und Interpretationsgemeinschaft für die von ihm ins Auge gefasste christlich-jüdische Hermeneutik zumindest hinderlich hält. Sein Ziel ist, wie er auch andernorts darlegt, eine möglichst neutrale gemeinsame Auslegung.<sup>154</sup> Unter Ausklammerung der Wahrheitsfrage soll das Ziel verfolgt werden, die „... theologischen Gedanken und Botschaften

<sup>146</sup> Vgl. Rendtorff, Wege (1991d), 444.

<sup>147</sup> Vgl. a.a.O., 439f.

<sup>148</sup> Vgl. a.a.O., 440. Vgl. auch ders., Gott (1989d), 117f.

<sup>149</sup> Vgl. zum Vorrang der Synchronie gegenüber der Diachronie ders., Bibel (1995c), 105ff., hier 107.111, sowie ders., Gott (1989d), 118, und ders., Jahrzehnte (1990c), 38.

<sup>150</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 111f.

<sup>151</sup> Vgl. Rendtorff, Bild (1988a), 80, wo von Rad für diesen Ansatz ausdrücklich gelobt und an ihn die Hoffnung einer Zusammenarbeit von jüdischen und christlichen Bibelwissenschaftlern geknüpft wird. Vgl. ähnlich auch ders., Approach (2000a), 143.

<sup>152</sup> Rendtorff, Wege (1991d), 440. Vgl. ähnlich auch ders., Gott (1989d), 117.

<sup>153</sup> Rendtorff, Wege (1991d), 440.

<sup>154</sup> Vgl. etwa auch Rendtorff, Approach (2000a), 150: „I would like to add that it is highly necessary that Bible scholars read and interpret the Hebrew Scriptures very carefully before going beyond these Scriptures into the realm of their respective religious traditions. I believe that the task of biblical scholars is to understand and explain the message of the Hebrew Scriptures within their own historical and social context.“ Freilich ist Rendtorff realistisch, was die Zielvorgabe betrifft. Die gemeinsame Arbeit wird ihm zufolge nicht zu einer vollständigen Übereinstimmung der Theologien führen: „Old Testament theology and Tanakh theology never will be identical because their authors come from different religious and theological backgrounds and each of them is responsible to his or her own religious community. But the interchange of exegetical and theological insights would be very fruitful for both of them in their respective religious framework.“ Vgl. Rendtorff, Theology (1992b), 448f.

der biblischen Texte selbst herauszuarbeiten.“<sup>155</sup> Die Ausführungen Rendtorffs zur Neutralität der gemeinsamen Interpretation sind wie alle seine Bemühungen im christlich-jüdischen Dialog von dem Grundsatz getragen, eine Abwertung jüdischer Positionen unbedingt zu vermeiden. Zudem muss man die Aussagen vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung Rendtorffs mit dem christlichen Antijudaismus verstehen. Rendtorff verknüpft mit dem Neutralitätsgebot die Hoffnung auf eine von Wertungen freie und faire Zusammenarbeit, die eine christliche Vereinnahmung des Alten Testaments oder das Anlegen von christlichen Maßstäben gerade verhindert.<sup>156</sup>

Die Forderung einer historisch-theologischen Interpretation hat damit vorrangig christliche Adressaten. Rendtorff richtet sie nicht gegen die frühe jüdische Interpretation, wenngleich er auch sie für nicht historisch hält. Im Unterschied zu der Mehrzahl christlicher Aneignungsversuche hat sie nach Rendtorff nämlich grundsätzlich etwas zu der Frage nach der theologischen Aussage eines alttestamentlichen Textes in seinem kanonischen Kontext beizutragen. Rendtorff wirft der alttestamentlichen Wissenschaft vor, dass sie einen schweren Fehler begehe, wenn sie die frühe jüdische Exegese ignoriere. „Modern Bible scholarship is characterised by a deep discontinuity towards its biblical subject. The relations to it are mainly built by the scientific means of modern thought together with certain traditions of Christian theology. A more intensified study of ancient Jewish exegesis could bridge this discontinuity in a certain way.“<sup>157</sup> Die Hochschätzung der rabbinischen Exegese leitet sich für Rendtorff also daraus ab, dass sie einen unmittelbareren Umgang mit den biblischen Texten pflegt. Sie steht in der Kontinuität zu den biblischen Traditionen und kann aufgrund der Tatsache, dass sie eine am kanonischen Endtext orientierte Lektüre ist, Beobachtungen an den Texten machen, die bei der modernen Aufteilung in Quellen oder Schichten größtenteils verloren gehen. Damit nimmt sie darüber hinaus eine wissenschaftskritische Funktion wahr: Aufgrund ihres andersartigen Ansatzes macht sie nämlich auf den hypothetischen Charakter der modernen historisch-kritischen Exegese aufmerksam.<sup>158</sup> Es wird deutlich, wie Rendtorff sich die quasi neutrale gemeinsame historisch-theologische Auslegung vorstellt: Sie ist am Endtext ausgerichtet und versucht, die Hebräische Bibel im kanonischen Zusammenhang theologisch zu interpretieren. Zu einer solchen Auslegung leistet die rabbinische Hermeneutik in den Augen Rendtorffs einen wichtigen Beitrag.<sup>159</sup>

Das Plädoyer Rendtorffs für eine gemeinsame Lektüre der Hebräischen Bibel richtet sich damit vorrangig gegen unzulässige christliche Auslegungsversuche. In seinen Überlegungen zum Antijudaismus ist dabei bereits das Stichwort der christologischen Interpretation gefallen. Rendtorff sieht in ihr vorrangig eine illegitime „Aneignung des »christlichen« Alten Testaments“. Wilhelm Vischers Buch 'Das Christuszeugnis des Alten Testaments' habe zwar einen wichtigen

---

<sup>155</sup> Rendtorff, Wege (1991d), 440. Vgl. zum Problem der Wahrheitsfrage ders., Vorarbeiten (1998e), 18.

<sup>156</sup> Vgl. a.a.O., 19. Dies geschieht jedoch bei Hans Hübner, der sich zunächst durchaus in Übereinstimmung mit Rendtorff sieht, wenn er behauptet, dass die Christen keinen Ausschließlichkeitsanspruch an die Hebräische Bibel hätten. Vgl. Hübner, Textus, 237. Wenn Hübner indes 'Vetus testamentum per se' und 'Vetus testamentum in novo receptum' unterscheidet und nur Letzteres nach Hübner Geltungsansprüche erheben könne, dann fügt er eben jenen christlichen Maßstab in die Exegese ein. Das Gesprächsangebot an Rendtorff kann vor diesem Hintergrund m.E. nur als zynische Floskel verstanden werden.

<sup>157</sup> Rendtorff, Introduction (1998c), 7.

<sup>158</sup> Vgl. zu dem Zusammenhang Rendtorff, Exegese (1983b), 17ff. Es geht Rendtorff nicht darum, die moderne Exegese durch rabbinische Interpretation zu ersetzen. Vielmehr stellte sie eine „Horizontenerweiterung“ dar, die bestimmte Verengungen des Blickwinkels auflöse und neue Fragen und Beobachtungen aufwerfe. Vgl. a.a.O., 22. Vgl. ähnlich auch ders., Interpretation (1994b), 150.

<sup>159</sup> Vgl. dazu schon Osten-Sacken, Nutzen (1985), und die Beiträge von Erich Zenger, auf die im folgenden Kapitel zurückzukommen ist.

Beitrag zur Rettung des Alten Testaments unter den Bedingungen seiner (kirchen-)politischen Ablehnung während der Zeit des Nationalsozialismus geleistet und sei auch wesentlich differenzierter vorgegangen als die meisten seiner Zeitgenossen. Doch auch dieser Ansatz ist für Rendtorff durch antijüdische Elemente gekennzeichnet, weil die christologische Interpretation von Vischer als einzig mögliche Auslegung angesehen wird und auch von jüdischer Seite anerkannt werden soll. De facto werde damit den Juden *als Juden* ihre Schrift streitig gemacht.<sup>160</sup> Rendtorff sieht in der christologischen Auslegung eine wertende Exegese, die Kriterien an das Alte Testament anlegt, die nicht aus ihm selbst abgeleitet sind. Darin besteht für ihn auch der Konvergenzpunkt zu anderen mit dem Vorwurf des Antijudaismus belegten Hermeneutikansätzen. Er merkt an, dass Vischer zwar nach dem Ende des Nationalsozialismus kaum mehr Resonanz gefunden habe, seine hermeneutische Theorie allerdings von seinen Gegnern adaptiert wurde.<sup>161</sup> Allerdings konnte gezeigt werden, dass Vischer, Barth und Hellbardt mit ihrem Ansatz den Abwertungen des Alten Testaments gerade mit einer profiliert christlich-theologischen Interpretation entgegentreten wollten. Rendtorff schießt mit seiner Kritik also über das Ziel hinaus. Die Reaktion Vischers auf das Erscheinen des Aufsatzes 'Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung' in Frankreich zeigt indes, dass das Missverständnis durchaus gegenseitig ist. Vischer greift Rendtorff nämlich umgekehrt an und hat seinen Ansatz als hermeneutisches „Laissez-faire“ kritisiert.<sup>162</sup> Die gegenseitige Verkenntung deutet auf den blinden Fleck der jeweiligen hermeneutischen Reflexionen. Während Vischer eine *theologische* Anerkennung des gegenwärtigen Judentums nicht gelingt, hat Rendtorff große Schwierigkeiten, die geforderte gemeinsame Lektüre der Hebräischen Bibel aus einer dezidiert *christlichen* Position heraus zu begründen, und begibt sich aus diesem Grund auf das vermeintlich neutrale Feld einer gemeinsamen theologischen Interpretation.

Das Unbehagen, das die christologische Interpretation Rendtorffs bereitet, lässt sich auch an seiner Auseinandersetzung mit der Biblischen Theologie Brevard S. Childs' explizieren. Trotz seiner grundsätzlichen Hochachtung des kanonischen Ansatzes kritisiert Rendtorff zwei grundlegende Aspekte der Hermeneutik Childs': „... die Vorordnung der Dogmatik vor die Biblische Theologie. Daß das Alte Testament Christus bezeugt (nicht den kommenden Messias, sondern Jesus Christus), verstehe ich nicht. Eine Hermeneutik, die grundlegende historische Sachverhalte ignoriert, ist mir nicht nachvollziehbar.“<sup>163</sup> Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Ausrichtung der Biblischen Theologie als christlicher Disziplin. Wie gezeigt wurde, versteht Childs die Biblische Theologie als den Versuch, Altes und Neues Testament zusammenzudenken. Von dort aus erhält auch seine theologisch-christologische Interpretation des Alten Testaments, die im Übrigen immer als „Ausweitung“ des Sinns und nicht als historische Aussage charakterisiert wird, ihre Berechtigung.

Die Kritik Rendtorffs verdeutlicht noch einmal die historisch-theologische Ausrichtung seines eigenen Hermeneutikansatzes. Für Rendtorff steht in beiden Punkten die Integrität des Alten Testaments auf dem Spiel. Er bekennt: „Ich bemühe mich, niemals Aussagen über das Alte Testament zu machen, die von einem Juden nicht nachvollzogen werden könnten. Gewiß werde

<sup>160</sup> Vgl. Rendtorff, *Auslegung* (1989b), 90-92.

<sup>161</sup> Vgl. a.a.O., 90f. Die Kritik an der Tatsache, dass die theologischen Maßstäbe über das, was im Alten Testament Geltung beanspruchen darf, aus dem Neuen Testament entnommen werden, leuchtet, bezogen auf die genannten Emanuel Hirsch, Rudolf Bultmann, Friedrich Baumgärtel und Antonius Gunneweg, ein, dürfte aber kaum mit dem Selbstverständnis Vischers in Einklang zu bringen sein.

<sup>162</sup> Vgl. a.a.O., 93, Anm. 39.

<sup>163</sup> Rendtorff, Childs (1994e), 367.

ich immer wieder aus meiner christlichen Tradition heraus Fragen an das Alte Testament stellen, die ein Jude so nicht stellen würde. Aber meine Antworten, d.h. meine Auslegung des Textes müßte für einen Juden verständlich und akzeptabel sein.“<sup>164</sup> Der theologische Grund für diese Haltung ist in den Grundsätzen des Rendtorffschen Dialogmodells zu suchen. Dieses zielt zum einen auf die Verständigung über die gemeinsame Tradition ab. Zum anderen hält Rendtorff eine christologische Auslegung für überflüssig. „*Nur weil das, was in der Schrift steht, für das Judentum gilt, kann es auch für uns gelten.* Wir stehen in der Nachfolge des Judentums. Wir haben dies alles nicht ohne das Judentum, und wir brauchen seine Geltung nicht noch einmal mit anderen, christlichen Maßstäben zu begründen.“<sup>165</sup> Die Wortwahl macht noch einmal deutlich, dass Rendtorff in der christologischen Interpretation eine wertende Exegese erkennt. Diese widerspricht seinem Grundsatz, die Integrität Israels zu wahren und dennoch die Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Das Alte Testament, die Hebräische Bibel bietet sich als scheinbar neutraler Grund für Rendtorff besonders an. Rendtorff versucht aus diesem Grund die Perspektivität, die jeder Interpretation anhaftet, möglichst zu minimieren oder gar ganz auszuschließen. Er verkennet damit aber grundlegende hermeneutische Einsichten, die davon ausgehen, dass die eigene Perspektive unhintergebar bleibt.<sup>166</sup> Auch das hermeneutische Dialogmodell Rendtorffs hat quasi-theologische Voraussetzungen. Von den jüdischen Gesprächspartnern wird nämlich erwartet, sich auf das historische Paradigma einzulassen und die eigene, anders gelagerte hermeneutische Tradition sowie die Frage nach den Geltungsansprüchen im Kontext der eigenen Glaubensgemeinschaft auszusparen. Der Erfolg des von Rendtorff propagierten Ansatzes wird damit, abgesehen von den genannten hermeneutischen Unwägbarkeiten, nicht unwesentlich davon abhängig sein, ob er jüdische Gesprächspartner für einen Austausch über theologische Themen des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel, finden wird. Die Frage, ob es eine solche ‘Jüdische Biblische Theologie’ überhaupt gibt, wird indessen seit Mitte der 1970er Jahre von jüdischen Bibelwissenschaftlern kontrovers diskutiert.

### **3.2 Zwischenüberlegung: Warum Juden sich nicht für Biblische Theologie interessieren. Die Diskussion um eine jüdische Theologie des Tenach**

‘Why Jews are not interested in Biblical Theology’ lautet der Titel eines Aufsatzes des jüdischen Bibelwissenschaftlers Jon D. Levenson, der 1991 auf Deutsch erschien. Der in Harvard unterrichtende Levenson fasst unter diesem polemischen Motto seine kritischen Überlegungen zum christlich-jüdischen Dialog im Allgemeinen und zu einer gemeinsamen Bibelhermeneutik im Besonderen zusammen. Seiner Auffassung zufolge gibt es entweder eine christliche oder eine jüdische Biblische Theologie. Zwar sei eine Zusammenarbeit auf dem Feld der Bibelwissenschaften durchaus denkbar, doch weil Theologie ein gewisses Maß an Glauben voraussetze, seien der Zusammenarbeit enge Grenzen gesetzt. „Wenn anerkannt wird, daß biblische Theologie ein existentielles Engagement voraussetzt und daß dieses Engagement notwendigerweise andere Glaubensurkunden (den Talmud, das Neue Testament usw.) mit umfaßt, dann wird deutlich, daß biblische Theologie sich ihrem Wesen nach von den anderen Zweigen der Bibelwissenschaft unterscheidet und daß sie, anders als jene, nicht selbst zu einer ökumenischen, pluralisti-

<sup>164</sup> A.a.O., 368.

<sup>165</sup> Rendtorff, Christ (1998a), 69. Vgl. auch ders., Christen (1997b), 35: „Wir haben das volle Anrecht darauf: aber nicht *gegen* die Juden, sondern nur *gemeinsam* mit ihnen – und im vollen Wissen darum, daß sie die Älteren sind, die schon vor uns diese bedeutsamen Überlieferungen besessen haben und mit denen wir sie nun teilen dürfen.“

<sup>166</sup> Vgl. auch die kritische Besprechung von Reventlow, Theologie (1996), 130ff.

schen Zusammenarbeit führen kann. Man betreibt entweder jüdische oder christliche biblische Theologie, aber nicht beides, weil der Begriff »biblisch« für Juden und Christen unterschiedliche Bedeutung hat.<sup>167</sup> Für Levenson ist der Kontext der Bibelinterpretation von fundamentaler Bedeutung. Sinn, so argumentiert er hermeneutisch sachgemäß, ist eine Funktion des Kontextes, in dem die Interpretation der Hebräischen Bibel stattfindet.<sup>168</sup> Im Zusammenhang einer theologischen Interpretation, die für Levenson zwingend mit Geltungsansprüchen verknüpft ist, werden die Texte der Hebräischen Bibel schon immer vor dem Hintergrund der je verschiedenen vorgegebenen Urkunden der Glaubensgemeinschaften gelesen.<sup>169</sup> Zugespitzt formuliert, lesen Levenson zufolge Juden und Christen vermittelt durch ihre jeweilige Glaubenstradition verschiedene Bibeln.<sup>170</sup> Ein Heraustreten aus der Tradition erscheint Levenson zufolge als illusionär und ist allenfalls auf das Feld der Bibelwissenschaften anwendbar, das jedoch wiederum einen eigenen Interpretationskontext darstellt,<sup>171</sup> der eben nicht mit im strengen Sinne theologischen Ansprüchen verknüpft ist.<sup>172</sup> Die unhintergehbare Traditionsgebundenheit der Biblischen Theologie wird für Levenson nicht nur an der Tatsache deutlich, wie unterschiedlich Juden und Christen bisher ihre Bibel theologisch interpretiert haben – mit Rendtorff könnte man an dieser Stelle zu Recht anmerken, dass dies ja nicht so bleiben müsse – sondern auch daran, dass das Anliegen Rendtorffs selbst ein protestantisches Profil aufweist. Seine Forderung einer gemeinsamen historisch-theologischen Interpretation, die auf den Ballast der Tradition verzichten möchte, ist, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt wurde, im Kontext christlicher Überle-

<sup>167</sup> Levenson, Juden (1991), 408.

<sup>168</sup> Vgl. a.a.O., 428, sowie ders., Bible (1987), 22f.

<sup>169</sup> Vgl. Levenson, Bible (1987), 50: „Jews need their harmonistic midrash no less than Christians need theirs, for it is midrash that knits the tangled skein of passages into a religiously usable »text« (Latin, *texo*, »to weave«).“ Vgl. auch a.a.O., 27: „Christian exegesis requires that the Hebrew Bible be read in a literary context that includes the New Testament. To read it on its own would be like reading the first three acts of *Hamlet* as if the last two had never been written. It is a *sine qua non* of Christian exegesis to relate the two testaments, lest either the Marcionite gnostics or the Jews win the ancient debate.“

<sup>170</sup> Vgl. Levenson, Brueggemann (2000), 281. In der Auseinandersetzung mit der postmodernen alttestamentlichen Theologie Walter Brueggemanns betont Levenson, dass erst die Anerkennung der Tatsache, dass es sich um verschiedene Schriften handelt, das Gespräch über das gemeinsame Erbe, das diesen Schriften zugrunde liegt, ermöglicht. Vgl. a.a.O., 294.

<sup>171</sup> Vgl. Levenson, Juden (1991), 426: „Vielmehr steht der Erfolg einer Interpretation in Beziehung zu den erklärten Zielen des Interpreten. Der große Fehler biblischer Theologen ist ihr Mangel an Selbstreflexion in Bezug auf den Kontext und ihre Gewohnheit, im großen und ganzen so zu tun, als bedeute der Wechsel des Kontextes keinen hermeneutischen Unterschied.“ Vgl. auch ders., Consensus (1993b), 105. An anderer Stelle argumentiert Levenson, dass bei dieser Frage konkurrierende Geltungsansprüche im Spiel sind. In Auseinandersetzung mit Collins, der Childs vorgeworfen hat, man könne dessen Ansatz nur dann nachvollziehen, wenn man seine christlichen Voraussetzungen teilt, stellt Levenson fest, dass auch das historische Paradigma kulturell bedingt ist und seine Geltungsansprüche aus bestimmten Axiomen ableiten muss. Vgl. Levenson, Criticism (1993a), 120. Der im Umfeld christlicher Fakultäten betriebenen Theologie des Alten Testaments wirft Levenson eine methodische Inkongruenz vor. Sie habe sich zu entscheiden, welcher Methode und damit welchem Interpretationskontext sie folgen wolle. Bisher habe sie beides verbinden wollen: Alttestamentliche Theologie wurde demnach sowohl als christlich wie auch als historisch und damit universell verstanden, indem sie etwa für sich in Anspruch nahm, am „plain sense“ orientiert zu sein. Wie Levenson jedoch an verschiedenen Stellen deutlich macht, bleibt diese theologische Interpretation stets partikular und ist seit jüngstem mit einem gleichrangigen jüdischen Anspruch konfrontiert. Vgl. Levenson, Bible (1987), 50f. Zur Kritik der christlichen Theologie des Alten Testaments vgl. a.a.O., 28ff.

<sup>172</sup> „Practicing Jews and Christians will differ from uncompromising historicists, however, in affirming the meaningfulness and interpretive relevance of larger contexts that homogenize the literatures of different periods to one degree or another. ... As the context gets larger, Jews and Christians can still work together, as each identifies imaginatively with the other's distinctive context. But imagined identities are only that, and if the Bible ... is to be seen as having coherence and theological integrity, there will come a moment in which Jewish-Christian consensus becomes existentially impossible.“ Levenson, Consensus (1993b), 104. Vgl. auch ders., Bible (1987), 22f.

gungen durchaus sinnvoll. Doch ist sie, wie Levenson zu Recht hervorhebt, vom Prinzip des „sola scriptura“ bestimmt und gehorcht damit wiederum einer bestimmten christlichen Auffassung der Schriftlektüre. Sie erkennt die Unhintergebarkeit der jüdischen Auslegungstradition, die die mündliche Tradition der schriftlichen gleichstellt und sich damit auch hermeneutisch anders darstellt.<sup>173</sup> In einem explizit jüdischen Kontext läuft die Forderung einer historisch-theologischen Lektüre der Hebräischen Bibel aufgrund des engen Zusammenhangs von schriftlicher und mündlicher Tradition und der darauf beruhenden Tora-Zentriertheit folgerichtig ins Leere. Nur wenn man den durch die Tradition gebundenen Kontext verlässt und in den mehr oder weniger neutralen bibelwissenschaftlichen Raum tritt, wird Levenson zufolge eine gemeinsame Arbeit denkbar sein. Diese ist für ihn aber nicht theologisch in einem engeren jüdischen Sinne.

Ein Überblick über die von jüdischen Bibelwissenschaftlern seit den 1970er Jahren geführte Debatte um eine Biblische Theologie zeigt, dass die Aussagen Levensons zwar aufgrund ihrer Polemik eine herausgehobene Stellung einnehmen, sachlich hingegen von den meisten Exegeten geteilt werden. Fast einhellig wird dem Projekt einer gemeinsamen christlich-jüdischen Theologie der Hebräischen Bibel eine Absage erteilt. Dies bedeutet freilich keineswegs, dass man auch einer Tenach-Theologie gegenüber skeptisch bleibt. Ganz im Gegenteil, die meisten an der Debatte beteiligten Bibelwissenschaftler halten eine solche für sinnvoll und notwendig.<sup>174</sup>

Angestoßen wurde die Debatte vor allem durch zwei Aufsätze von M. H. Goshen-Gottstein. Für ihn ist das Ziel einer noch zu entwickelnden Tenach-Theologie ein besseres Verständnis des gemeinsamen, aber getrennten Erbes. Doch die zu entwickelnde jüdische Bibelwissenschaft bleibt ein paralleles Arbeitsfeld zu einer christlichen Theologie des Alten Testaments. Damit steht die von Goshen-Gottstein ins Auge gefasste Bibelwissenschaft allerdings vor einem Dilemma. Um zur gemeinsamen Erforschung der Hebräischen Bibel beitragen zu können, muss sie sich einer allgemein gültigen wissenschaftlichen Methodik bedienen. Goshen-Gottstein plädiert dafür, mittels einer am Wortsinn („literal sense“) orientierten Lektüre („close reading“) eine Struktur der theologischen Inhalte zu entwickeln. Eine solche Aufgabe sei, so argumentiert Goshen-Gottstein, prinzipiell ohne denominale Beschränkungen durchführbar.<sup>175</sup> Die Leitfrage dabei lautet: „What is Tanakh all about?“<sup>176</sup> Andererseits ist eine jüdische Theologie der Bibel in der Frage nach theologischer Relevanz eng mit Glaubensgemeinschaft verknüpft: „Whoever is active in this field does not just happen to be Christian or Jewish. However we try to ignore it – practically all of us are in it because we are either Christians or Jews.“<sup>177</sup> Die theologische

---

<sup>173</sup> Vgl. Levenson, *Juden* (1991), 416, sowie ders., Brueggemann (2000), 270f. Levenson kritisiert aus diesem Grund Brueggemanns Rhetorik der Gemeinsamkeit, die bei Rendtorff ebenfalls festzustellen ist.

<sup>174</sup> Eine Ausnahme unter den an der Diskussion Beteiligten ist M. Weiss. Er zieht einen deutlichen Trennstrich zwischen der jüdischen Auslegung, die vor allem daran interessiert ist, eine Halacha zu begründen, und der kritischen Wissenschaft auf der anderen Seite. Die beiden Paradigmen stünden in einem unüberwindlichen Widerspruch, eine jüdische Bibelwissenschaft sei aus diesem Grund undenkbar. Vgl. Weiss, *Frage*, 43. Es dürfte klar sein, dass Weiss nicht die einzige kritische Stimme ist. Die breite Diskussion um die Möglichkeit einer Theologie innerhalb des Judentums weist darauf hin, dass hier durchaus größere Widerstände zu erwarten sind, die sich schlichtweg durch Nichtbeteiligung artikulieren. Andererseits zeigen die steigende Anzahl von bibeltheologischen und exegetischen Studien und Kommentaren, die von jüdischen Bibelwissenschaftlern verfasst werden, und die Vielzahl von christlich-jüdischen Bibelkongressen, dass eine grundsätzliche Bereitschaft zu einem Gespräch über das gemeinsame Erbe vorhanden ist und damit zusammenhängend auch theologische Grundsatzreflexionen von jüdischer Seite vorliegen.

<sup>175</sup> Vgl. zur methodischen Grundlegung Goshen-Gottstein, *Tanakh*, 630ff.

<sup>176</sup> A.a.O., 634.

<sup>177</sup> Goshen-Gottstein, *Christianity*, 83.

Betrachtung der Hebräischen Bibel kommt damit nicht ohne eine innere (Glaubens-)Beteiligung aus. Weil die Frage nach Geltung aber zunächst nur im Kontext der eigenen Glaubensgemeinschaft gestellt werden kann, besteht eine Spannung zwischen unabhängiger wissenschaftlicher Methodik und Bindung an eine Religionsgemeinschaft.<sup>178</sup> Auch die Leitfrage „What is Tanakh all about?“ reflektiert das beschriebene Dilemma. Folgt man nämlich der Unterscheidung Krister Stendahls, dann richtet sich die Leitfrage weniger auf das wissenschaftliche „what it meant“, sondern zielt vielmehr auf die Frage „what it means“, auf die Gegenwartsbedeutung der Hebräischen Bibel.<sup>179</sup> Die Zielvorstellung Goshen-Gottsteins, zu einem gemeinsamen Verständnis des geteilten Erbes beizutragen, wird damit nur mittelbar erreicht, insofern die jüdische Perspektive auch eine Bedeutung für christliche Auslegung erlangen kann.

Die jüdische Theologie der Bibel leistet demnach, wie Marvin A. Sweeney zu Recht betont, einen Beitrag zum jüdischen Selbstverständnis.<sup>180</sup> Wie aus seinen theoretischen Überlegungen und der Behandlung bibeltheologischer Themen hervorgeht, ist auch Levenson einem solchen Vorhaben gegenüber aufgeschlossen.<sup>181</sup> Die Zurückhaltung gegenüber einer gemeinsamen Theologie der Hebräischen Bibel entspringt also weniger der Ablehnung theologischer Theoriebildung, sondern verdankt sich vielmehr der Überzeugung, dass eine Theologie des Tenach mit Geltungsansprüchen innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft verknüpft ist. Die jüdische Tenach-Theologie rührt damit an eine der Voraussetzungen des christlich-jüdischen Dialogs, wie Rolf Rendtorff ihn verstehen möchte. Eine gemeinsame Lektüre scheint nur möglich auf dem vermeintlich neutralen Feld der Bibelwissenschaften. Dies ist jedoch, wie gezeigt werden konnte, von einer gemeinsamen theologischen Lektüre deutlich zu unterscheiden. Dennoch ist damit ein Gespräch über das gemeinsame getrennte Erbe noch nicht unmöglich. Denn die christliche Lektüre der Hebräischen Bibel bleibt, zumindest wenn man dem Ansatz Rendtorffs folgt, auf die jüdische Interpretation angewiesen. Eine gemeinsame theologische Interpretation der Hebräischen Bibel dürfte sich deshalb gerade nicht auf neutralen Boden begeben, sondern müsste zunächst versuchen, von jüdischer Auslegung zu lernen.<sup>182</sup> In einem zweiten Schritt könnte dann ein Gespräch beginnen, das nicht jenseits der jeweiligen Perspektive stattfindet, sondern die verschiedenen Zugänge zum Ausgangspunkt nimmt. „Although well intentioned, attempts to find a common Jewish-Christian reading of the Hebrew Bible run the risk of assimi-

<sup>178</sup> M. Tsevat spricht gar von einem Widerstreit zwischen dem literaturwissenschaftlich-objektiven und dem judaisierenden Zugang. Vgl. ders., *Theologie*, 340.

<sup>179</sup> Vgl. zur Unterscheidung von „what it means – what it meant“ Goshen-Gottstein, *Tanakh*, 625.

<sup>180</sup> Vgl. Sweeney, *Tanak*, 355. Vgl. ähnlich Kalimi, *Religionsgeschichte*, 64, der eine Suche nach theologischen Leitlinien in der Bibel für notwendig hält, um davon ausgehend nach religiösen Botschaften und moralischen Werten zu fragen.

<sup>181</sup> Vgl. etwa Levensons Arbeiten ‘Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible’, 1985, und ‘Creation and the Persistence of Evil’ 1988. Rendtorff weist auf diese Tatsache verschiedentlich hin, übersieht hingegen, dass die Arbeit allein aus seiner Perspektive einen Beitrag zu einer gemeinsamen Theologie der Hebräischen Bibel darstellt. Vgl. Rendtorff, *Wege* (1991d), 431. Vgl. auch *Gesundheit, Theologie*, 86. Vgl. zur kritischen Funktion der jüdischen Biblischen Theologie, Frymer-Kensky, *Emergence*.

<sup>182</sup> Gegen Blenkinsopp, *Honesty*, 151f., der wie Rendtorff eine gemeinsame theologische Lektüre auf der Grundlage der historischen Kritik fordert. Seine Bemerkung, dass christliche Exegese von jüdischen Arbeiten wie denen Levensons lernen kann, ist zu begrüßen. Der Lernerfolg liegt aber weniger darin, dass diese Arbeiten neutral gehalten sind, sondern darin, dass sie aus jüdischer Perspektive formuliert wurden und so für christliche Rezipienten eine neue Perspektive auf den gemeinsamen „Stoff“ eröffnen. Vgl. auch Sweeney, *Reconceiving*, 154: „In short, the books or writings of the Old Testament are the product of the Jewish people, and as such reflect the concerns of a living people who developed and expressed their views on G-d [sic!], the character of the world and the states in which they lived, and their own role in it, in relation to the diverse factors which characterize any living human society. Insofar as the Old Testament functions as sacred scripture in Christianity, those specifically Jewish perspectives form a component of Christian revelation and theological reality.”



lating the distinctive identities of either or both traditions. True dialogue can take place only when both traditions can speak on the basis of their unique understanding of scripture, and acknowledge the legitimacy of their differences.”<sup>183</sup>

### 3.3 Theorie: Grundlegung einer Theologie des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog

Drei hermeneutische Prämissen, die in den vorangegangenen Abschnitten bereits angesprochen wurden, bestimmen den Ansatz der Theologie des Alten Testaments bei Rendtorff. Grundlegende Voraussetzung einer Theologie des Alten Testaments ist Rendtorff zufolge die Tatsache, dass das Alte Testament selbst ein theologisches Buch ist. Ausgehend vom kanonischen Ansatz Rendtorffs hat sie sich ferner an der kanonischen Gestalt der Hebräischen Bibel zu orientieren. Und schließlich muss die ‘Theologie’ berücksichtigen, dass die Hebräische Bibel zuerst die Bibel Israels, ein jüdisches Buch ist.

„Das Alte Testament ist ein theologisches Buch.“<sup>184</sup> Mit dieser These beginnt die zweibändige ‘Theologie des Alten Testaments’, deren ersten Band Rendtorff 1999 vorgelegt hat. Wie die Darstellung zeigen konnte, wird die Weitergabe von Überlieferungsstoffen vom „späten“ Rendtorff als theologischer Tradierungsprozess interpretiert.<sup>185</sup> Das Alte Testament wird so in seiner Gesamtheit zu einem theologischen Buch, dessen wesentliche Aussagen einer theologischen Interpretation zugänglich sind.<sup>186</sup> In der Auseinandersetzung um das Problem Religionsgeschichte versus Theologie schlägt Rendtorff sich folgerichtig auf die Seite der Befürworter einer Theologie des Alten Testaments. Ausgelöst durch Rainer Albertz’ Plädoyer ‘Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!’ wurde vor allem im Jahrbuch für Biblische Theologie aus dem Jahr 1995 eine kontroverse Debatte um das Thema geführt.<sup>187</sup> Albertz’ Forderung einer forschungsgeschichtlichen Umorientierung begegnet Rendtorff mit der Feststellung, dass die Religionsgeschichte Israels ein völlig anderes Interesse als die ‘Theologie’ verfolge, denn sie betrachte die Texte vorrangig als religionsgeschichtliches *Material* und behandle diese demzu-

---

<sup>183</sup> Sweeney, Tanak, 372. Vgl. zur Kritik an Rendtorff auch Childs, Struggle (2004), 307ff.

<sup>184</sup> Rendtorff, Theologie (1999b), 1. Vgl. auch ders., Hermeneutik (1995d), 36, sowie ders., Bibel (1995c), 101.

<sup>185</sup> Siehe oben Seite 132, Anm. 56. Vgl. auch ders., Hermeneutik (1995d), 36f. Wie sehr sich die Hermeneutik Rendtorffs gewandelt hat, zeigen Äußerungen zum Verhältnis von Theologie und Religionsgeschichte aus dem Jahr 1963. Dort heißt es: „Das Alte Testament enthält keine Lehre, die darzustellen eine sinnvolle theologische Aufgabe sein könnte, sondern es ist der Niederschlag einer Geschichte, die als Geschichte grundlegende theologische Bedeutung hat und deren Darstellung Aufgabe der alttestamentlichen Theologie sein muss. ... Dabei kommt es nun in der gegenwärtigen Situation in besonderer Weise darauf an, die religionsgeschichtliche Betrachtung wieder voll zur Geltung kommen zu lassen.“ Vgl. Rendtorff, Theologie (1963a), 150.

<sup>186</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 101.

<sup>187</sup> Vgl. den Band 10 mit Beiträgen von R. Albertz, J. Barton, R. Rendtorff, I. Kalimi, F. Crüsemann, N. P. Lemche, H.-P. Müller, C. Hartmeier, M.-T. Wacker und T. L. Thompson. Vgl. ferner Keel, Religionsgeschichte; Waschke, Frage; H.-P. Müller, Theologie; Schröter, Religionsgeschichte; Kratz, Theologie; Hermisson, Theologie; Oeming, Grundentscheidungen (2003). Albertz argumentiert, ... daß sich das Alte Testament offenbar erfolgreich dem gedanklich-systematischen Zugriff entzieht.“ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 11. Aus diesem Grund sei die (überlieferungs-) geschichtliche Dimension einzubeziehen, die dazu führt, dass sich die Theologie als Theologiegeschichte der Religionsgeschichte annähere. Vgl. a.a.O., 11f. Zudem weise die Religionsgeschichte „... eine klar umrissene Methode, die historische ...“, „... einen klar definierten Interpretationskontext: die geschichtliche Welt der Verfasser der alttestamentlichen Texte ...“ und „... einen klaren Aufbau, einen nach geschichtlichen Epochen ...“ auf. Vgl. a.a.O., 14f. Der Hoffnung auf einen forschungsgeschichtlichen Konsens in diesen Fragen entgegnet der Beitrag Crüsemanns. In hermeneutischer Hinsicht seien alle Ansätze von gegenwärtigen Perspektiven konstituiert, auch der quasi objektivistische Ansatz Albertz’. Die Suche nach einer Summe, einer Zusammenfassung widerspricht zudem der Vielfalt der Texte: „Die Summe der Texte bleiben die Texte selbst.“ Vgl. Crüsemann, Religionsgeschichte (1995), 73ff., Zitat 76.

folge diachron.<sup>188</sup> Rendtorff will sich demgegenüber methodisch an den vorliegenden Texten in ihrer kanonischen Endgestalt orientieren. Wie gezeigt wurde, ändert sich damit die Blickrichtung der Exegese. Die überlieferungsgeschichtlichen Stufen werden nun in ihrer kanonischen Funktion interpretiert. Diese Akzentuierung hat auch für die Ausgestaltung der 'Theologie' tiefgreifende Konsequenzen.

Mit der Orientierung an der kanonischen Endgestalt greift die *zweite* Voraussetzung der theologischen Auslegung Rendtorffs. Wie nicht anders zu erwarten, will Rendtorff sich an dem Ansatz von Rads orientieren. Dieser markiere einen Epocheneinschnitt, wenngleich eine Reihe der Voraussetzungen der 'Theologie des Alten Testaments' sich als nicht länger haltbar erwiesen hätte.<sup>189</sup> Rendtorff richtet sich aus diesem Grund allein *methodisch* an seinem Lehrer aus. Wie bereits im ersten Abschnitt gezeigt werden konnte, stellt er dessen 'Theologie' in der jüngsten Zeit unter das Stichwort eines „kanonbezogenen“ bzw. eines „halbkanonischen“ Ansatzes.<sup>190</sup> Zentral ist Rendtorff dabei die Forderung von Rads, sich an die Abfolge der Ereignisse zu halten, wie sie überliefert sind, und die Nacherzählung in den Mittelpunkt zu stellen. Die Verbindung von überlieferungsgeschichtlichem Ansatz und Ausrichtung an der Endgestalt des Kanon erweist sich damit auch für die Gestaltung der Theologie des Alten Testaments als richtungweisend. Rendtorff bleibt folgerichtig gegenüber allen Formen der Systematisierung skeptisch. In einer 1997 auf Englisch erschienenen Übersicht über Ansätze der alttestamentlichen Theologie bekennt er, dass ihn weder die Annahme einer Mitte des Alten Testaments noch die an systematisch-theologischen Kategorien ausgerichteten Versuche überzeugt hätten.<sup>191</sup> Zudem sei Rendtorff zufolge bei den jüngeren 'Theologien' nicht erkennbar, welche Kriterien die Auswahl der theologischen Themen geleitet haben. Dies ist nicht nur die Hauptkritik an der 'Theologie des Alten Testaments' von Horst-Dietrich Preuß, sondern stellt in Rendtorffs Augen auch einen Mangel der thematischen Entfaltung der gesamtbiblischen Theologie Brevard S. Childs' dar.<sup>192</sup> Rendtorffs eigener Ansatz soll sich aus diesem Grund am alttestamentlichen Kanon selbst orientieren. Damit rücken die theologischen Aussagen der kanonischen Bücher und der Überlieferungskomplexe in den Mittelpunkt der Betrachtung. Rendtorff schreibt: „Dem Gesamtaufriß soll grundsätzlich die theologische Konzeption zugrunde gelegt werden, die in den Büchern des Alten Testaments selbst erkennbar ist.“<sup>193</sup>

Rendtorff greift zur Präzisierung auf eine Formulierung Rudolf Smends zurück. Dieser hatte den Begriff „Theologie *im* Alten Testament“ verwendet.<sup>194</sup> Die Formulierung hat eine doppelte

---

<sup>188</sup> Vgl. Rendtorff, Hermeneutik (1995d), 36. Vgl. ähnlich auch Kalimi, Religionsgeschichte, 45f. Vgl. zur Kritik auch Rendtorff, Religionsgeschichte (2004a), 23.

<sup>189</sup> Vgl. Rendtorff, Neuansatz (1988b), 1. Rendtorff nennt als umstrittene bzw. aufgegebene Voraussetzungen u.a. die Amphiktyonie, das Bundeserneuerungsfest und die Landnahme.

<sup>190</sup> Siehe oben Seite 137, Anm. 84.

<sup>191</sup> Bezogen auf die Suche nach einer Mitte des Alten Testaments heißt es etwa: „But I have to confess that I never agree because I still believe in the truth of von Rad's »No.«“ Vgl. Rendtorff, Approaches (1997a), 18. Weiter heißt es: „But I do not agree that Old Testament or biblical theology *eo ipso* must be systematic. I do not believe that today there is only one possible way to do Old Testament theology. As Walter Brueggemann puts it: »There is no consensus among us what comes next ... It is ... a time of experimentation in which many things must be tried.«“ Vgl. a.a.O., 19.

<sup>192</sup> Rendtorff bemängelt, dass Horst-Dietrich Preuß' 'Theologie des Alten Testaments' keine klar erkennbare systematische Konzeption aufweise. Vgl. Rendtorff, Theologies (1996), 332. Vgl. ebd. auch die Kritik an Josef Schreiner, der bei der Materialpräsentation einem individuellen Schema folge. Bezogen auf Childs vgl. ders., Childs (1994e), 365.

<sup>193</sup> Rendtorff, Neuansatz (1988b), 9.

<sup>194</sup> Vgl. Rendtorff, Hermeneutik (1995d), 37, sowie ders., Neuansatz (1988b), 9. Vgl. Smend, Theologie (1986c).

Ausrichtung. Zum einen wendet sie sich gegen normative Ansprüche an die Theologie *des* Alten Testaments, die sich etwa in der Suche nach einer Mitte oder in den von dogmatischen Prämissen geleiteten Systematisierungsversuchen artikulieren. Rendtorff legt einen nach eigenem Bekunden weit gefassten Begriff von Theologie zugrunde. Es gehe darum, „... daß wir uns als Ausleger bemühen, die theologischen Intentionen der Texte zu erfassen und dabei zu verstehen versuchen, wie sich in ihnen jeweils theologisches Denken Ausdruck verschafft.“<sup>195</sup> Die Theologie *im* Alten Testament – und dies ist der zweite Aspekt der Formulierung – geht Rendtorff zufolge von dem Überlieferungsgeschichtlichen Prozess aus und führt dessen Bestrebung fort, „... die Phänomene in größere Zusammenhänge einzuordnen.“<sup>196</sup> Diese in der Hebräischen Bibel selbst einsetzende Bewegung, die Rendtorff durch die Überlieferungsgeschichtliche Methode nachzuzeichnen versucht, findet, so könnte man zugespitzt formulieren, in der Theologie des Alten Testaments ihre Vollendung.<sup>197</sup> Rendtorff will in einem ersten Teil der ‘Theologie’ die durch den Überlieferungsprozess entstandenen theologischen Profile sichtbar machen. Im Mittelpunkt soll dabei die theologische Kontur der einzelnen biblischen Schriften stehen.<sup>198</sup> Um zusätzlich übergreifende systematische Aspekte berücksichtigen zu können, kündigt Rendtorff 1988 an, dass er in einem zweiten Hauptteil „... einzelne Themen, Begriffe, u.U. auch theologische Einzelentwürfe innerhalb des Alten Testaments u.ä. behandelt.“<sup>199</sup> Die Auswahl der Stoffe, so Rendtorff in dem Aufsatz ‘Theologie des Alten Testaments. Überlegungen zu einem Neuansatz’, soll sich an der „forschungsgeschichtlich gegebenen Notwendigkeit“ orientieren.<sup>200</sup> Diese Position hat Rendtorff 1997 – allerdings ohne einen Hinweis auf eine Akzentverschiebung – deutlich korrigiert. In dem bereits erwähnten englischsprachigen Überblicksartikel begründet er die Zweiteilung der ‘Theologie’ mit dem Hinweis, dass die kanonische Lektüre immer wieder auf bestimmte Themen stoße, die eine Querschnittsbetrachtung notwendig machten. Auch hier erweist sich die Formulierung ‘Theologie *im* Alten Testament’ als fruchtbar. Denn Rendtorffs theoretischen Bekundungen zufolge soll sich die thematische Auswahl an den in den biblischen Büchern enthaltenen Themen orientieren. Rendtorff grenzt seinen Ansatz deshalb deutlich von anderen systematischen Entwürfen ab: „First, this would be but the second part of the book and therefore not define the general concept of the theology. Secondly, the selection of topics will be determined neither by Christian dogmatics nor by the theological reflection of the author of the theology himself, but will be deduced from the first part, from the theology of the biblical books themselves.“<sup>201</sup> Im folgenden Abschnitt wird zu fragen sein, ob Rendtorff bei der Auswahl und der Gewichtung der im zweiten Band der ‘Theologie’ behandelten Themen bei einem deduktiven Verfahren stehen bleiben kann oder ob er, um bestimmte zentrale Sachverhalte ins Auge fassen zu können, forschungsgeschichtliche oder von theologischen Interessen geleitete Fragestellungen

<sup>195</sup> Rendtorff, Hermeneutik (1995d), 37.

<sup>196</sup> Rendtorff, Theologie (2001), 317. Vgl. ähnlich auch ders., Neuansatz (1988b), 9.

<sup>197</sup> Rendtorff führt dazu aus: „Die Theologie des Alten Testaments und dann auch die Biblische Theologie können diese deutende Interpretation [der alttestamentlichen Überlieferung; V.J.] ein Stück weiter führen, indem sie diese Deutungsansätze aufgreifen und weiter entfalten. Auch dies ist eine theologische Aufgabe, nicht zuletzt deshalb, weil der Ausleger selbst als Theologe an sie herantritt und dabei seine eigene theologische Tradition und sein eigenes Verständnis dieser Tradition mit einbringt.“ Vgl. Rendtorff, Theologie (2001), 317.

<sup>198</sup> Vgl. Rendtorff, Neuansatz (1988b), 9f. Bezogen auf die Prophetenbücher schreibt Rendtorff: „Darüber hinaus ist aber jeweils auch die Frage nach einem erkennbaren Gesamtduktus des jetzt vorliegenden Prophetenbuches zu stellen, zumal die Vermutung besteht, daß hier wiederum »Theologie im Alten Testament« sichtbar wird.“ Vgl. a.a.O., 9.

<sup>199</sup> A.a.O., 12.

<sup>200</sup> Vgl. a.a.O., 11f.

<sup>201</sup> Rendtorff, Approaches (1997a), 25. Vgl. ähnlich ders., Hermeneutik (1995d), 42.

an das Alte Testament aufgreifen muss, die seiner Vorstellung einer Theologie *im* Alten Testament möglicherweise widersprechen.

Folgt man indessen den theoretischen Überlegungen Rendtorffs, so lässt sich die Zweiteilung der 'Theologie' durchaus als Konsequenz aus seinem kanonischen Ansatz verstehen. Die behandelten theologischen Themen werden dem Kanon des Alten Testaments selbst entnommen. Die Theologie des Alten Testaments erscheint so im Wesentlichen als ein Ergebnis der Deduktion, eben als Theologie *im* Alten Testament. Rendtorffs Konzept liegt damit ein spezifisches Verständnis von Theologie zugrunde, in dessen Mittelpunkt noch einmal die bereits angesprochene historisch-theologische Interpretation rückt. Aus kanonischer Perspektive sperrt sich das Alte Testament gegen jene Systematisierungen, an denen die bisherigen 'Theologien' aus Rendtorffs Perspektive leiden. Das bedeutet, dass auch die systematischen Querschnitte an der Vielgestaltigkeit der theologischen Entwürfe in der Hebräischen Bibel festhalten müssen. Hier werden Rendtorff zufolge auch diachrone und religionsgeschichtliche Aspekte wirksam.<sup>202</sup> Vergegenwärtigt man sich, dass Rendtorff den Begriff des Theologischen versteht als „... jenes Bestreben, ... die Phänomene in größere Zusammenhänge einzuordnen ...“, <sup>203</sup> so wird deutlich, dass für Geltungsfragen in seiner Spielart der theologischen Interpretation des Alten Testaments kaum Platz sein dürfte. Ausgerechnet an dieser Stelle deutet sich also ein Dissens mit den jüdischen Gesprächspartnern an, für die eine 'Theologie des Tenach' unbedingt mit Geltungsansprüchen verknüpft ist und aus diesem Grund nicht bei einer kanonischen oder (religions-)historischen Deskription stehen bleiben kann. Ferner wird Rendtorff sich auch die Frage gefallen lassen müssen, was sich für ihn mit den Begriffen des Kanon bzw. der Heiligen Schrift unter dieser Prämisse verbindet. Denn Rendtorff verwendet die Begriffe selbst, um etwa der Tendenz entgegenzutreten, Werturteile zur Grundlage der Auslegung der Hebräischen Bibel zu machen oder ihre Verwendung im christlichen Kontext zunächst begründen zu müssen. Die Geltung des Alten Testaments ist für ihn unstrittig, denn: „Ihre Autorität als Heilige Schrift ist bei allen Juden unbestritten, auch bei denen, die sich in der Nachfolge Jesu als eigene Gruppe konstituierten. Deshalb muß jede Beschäftigung mit der Theologie der Bibel hier ansetzen und die Bibel Israels als Heilige Schrift aus sich selbst heraus interpretieren.“<sup>204</sup>

Die Begründung verdeutlicht die *dritte* Prämisse der theologischen Auslegung des Alten Testaments. Rendtorff will der Tatsache Rechnung tragen, dass das Alte Testament zuerst ein jüdisches Buch ist.<sup>205</sup> Die Theologie *im* Alten Testament wird aus diesem Grund allen Tendenzen entgegentreten, Werturteile zur Grundlage der theologischen Auslegung zu machen. Ausgehend von der Auseinandersetzung mit dem christlichen Antijudaismus und den jüngsten Versuchen, eine theologische Auslegung als wertende Exegese zu etablieren, steht Rendtorff vor der Aufgabe, eine möglichst neutrale „theology in its own right“<sup>206</sup> zu formulieren. War im vorange-

---

<sup>202</sup> Vgl. Rendtorff, Hermeneutik (1995d), 42.

<sup>203</sup> Rendtorff, Theologie (2001), 317. Vgl. ähnlich auch ders., Neuansatz (1988b), 9, und ders., Hermeneutik (1995d), 37: „... Aber es wäre m.E. eine unangemessene Einschränkung, wenn wir unser Verständnis von Theologie auf eine bestimmte Art von erkennbar systematisierendem Denken begrenzen wollten. Ich würde die Aufgabe eher umgekehrt sehen: daß wir uns als Ausleger bemühen, die theologischen Intentionen der Texte zu erfassen und dabei zu verstehen versuchen, wie sich in ihnen jeweils theologisches Denken Ausdruck verschafft. Ich verwende dabei also einen sehr weitgefaßten Begriff von »Theologie«. Wie er im einzelnen genauer zu definieren ist, muß sich im konkreten Vollzug der theologischen Interpretation der Texte des Alten Testaments zeigen.“

<sup>204</sup> Rendtorff, Theologie (2001), 304.

<sup>205</sup> Vgl. Rendtorff, Bibel (1995c), 99f., sowie ders., Christ (1998a), 45.

<sup>206</sup> Vgl. Rendtorff, Theology (1992b), 444. Vgl. auch ders., Approaches (1997a), 26.

gangenen Abschnitt vor allem die kritische Funktion des Neutralitätsgebots in der theologischen Betrachtung des Alten Testaments deutlich geworden, so zeigt sich nun, dass es auch eine konstruktive Bedeutung für die Grundlegung der Theologie des Alten Testaments besitzt. Der Entwurf der Theologie steht mithin vor der Herausforderung, auch für jüdische Gesprächspartner nachvollziehbar zu sein.<sup>207</sup> Im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs über die gemeinsame Tradition stellt sich damit die Frage nach der Stellung der Tora im Aufbau der 'Theologie' sowie deren Verhältnis zur Prophetie. Die gängige Abwertung des „Gesetzes“ und die mit ihr häufig verbundene so genannte „Propheten-Anschluss-Theorie“ stellt Rendtorff zu Recht unter Antijudaismusverdacht. Damit rückt das theologische Profil des nachexilischen Judentums in den Fokus der 'Theologie des Alten Testaments'. Rendtorff muss mit seinem Entwurf sowohl auf die Verhältnisbestimmung von Tora und Prophetie als auch auf deren Verhältnis zu den „späteren“ theologischen Traditionen eingehen.<sup>208</sup>

Im Kontext christlicher Überlegungen ist schließlich noch zu fragen, wie Rendtorff die Tatsache, dass das Alte Testament ein jüdisches Buch ist, mit dessen Einordnung in den christlichen Bibelkanon vermittelt. Rendtorff steht, wie gezeigt wurde, dem Projekt einer (Gesamt-) Biblischen Theologie, vor allem in der Ausrichtung, die Childs vertritt, ja grundsätzlich skeptisch gegenüber.<sup>209</sup> Er kehrt die Fragerichtung aus diesem Grund geradezu um. Biblische Theologie bedeutet für ihn, das Neue Testament auf der Basis der Bibel Israels zu verstehen und nicht eine bestimmte Zuordnung des Alten Testaments zum Neuen zu treffen. Damit rückt die jüdische Kontur der neutestamentlichen Schriften in den Mittelpunkt der Betrachtung. Rendtorff geht es im Anschluss an die Formulierung Norbert Lohfinks vorrangig darum, „das Jüdische am Christentum“ neu zu entdecken.<sup>210</sup> Diese Reflexion wird schließlich ferner dazu führen müssen, die Entstehungsbedingungen des Neuen Testaments aus den frühjüdischen Traditionen, die u.a. in der Weisheit und den so genannten zwischentestamentlichen Schriften Ausdruck gefunden haben, näher zu beleuchten. Die Biblische Theologie und die Theologie des Alten Testaments werden sich also aus diesem Grund verstärkt mit den späten Traditionen der Hebräischen Bibel zu beschäftigen haben.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Siehe oben Seite 150, Anm. 164.

<sup>208</sup> Vgl. dazu noch einmal zusammenfassend Rendtorff, *Bedeutung* (1983c), 8ff., bes. 11, sowie ders., *Prophetie* (1990a), 71: „Das Kanonbewußtsein, das in den Schlussabschnitten des Pentateuch und der Propheten sichtbar wird, zeigt eine enge kanonische Verbindung zwischen beiden. Eine kanonbewußte alttestamentliche Theologie wird dieser Linie zu folgen haben. Beide Teile müssen als einander ergänzend dargestellt werden. Im Blick auf unsere Erörterungen über die Ansätze von Rads und Blenkinsopps müssen wir die zwei grundlegenden Elemente berücksichtigen: die Spannungen zwischen der Tora und den Propheten *und* die abschließenden kanonischen Verknüpfungen, die sie zusammenbinden als integrierende Bestandteile des einen Kanons.“

<sup>209</sup> Vgl. dazu noch einmal Rendtorff, *Approaches* (1997a), 26.

<sup>210</sup> Vgl. Rendtorff, *Bibel* (1995c), 112. Vgl. die parallelen Überlegungen in dem Aufsatz 'Old Testament Theology, Tanakh Theology, or Biblical Theology?' (1992b): „Therefore I believe that even biblical theology could provide an important contribution to the recovery of the Jewish origins of Christianity, not only as an element of the past but as an important ingredient of the present self-definition of Christian existence.“ Vgl. a.a.O., 451, sowie ders., *Approach* (2000a), 151.

<sup>211</sup> Vgl. dazu die Überlegungen Blenkinsopps, der dafür plädiert, diese Traditionen zum Ausgangspunkt der Theologie des Alten Testaments zu machen: „The examples given are simply meant to illustrate the possibility of a different approach to the Christian-Jewish connection based on a more adequate cognitive map of the Jewish world in which Christianity emerged and developed. This connection is arguably the logical point of departure for a theology of the Old Testament.“ Vgl. Blenkinsopp, *Theology*, 13. Rendtorff schließt sich Blenkinsopps 'Prophecy and Canon' an; Es gelte, den Gruppen mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden, die den Kanon in seiner jetzigen Form gestaltet haben. Vgl. Rendtorff, *Bedeutung* (1983c), 10.

### 3.4 Praxis: Die zweibändige Theologie des Alten Testaments

Die Betrachtung der ‘Theologie des Alten Testaments’ wird, ausgehend von den bisherigen Überlegungen, vier Fragen in den Mittelpunkt rücken müssen. So ist *erstens* danach zu fragen, ob Rendtorff seinem Anspruch, eine Theologie *im* Alten Testament zu entwerfen, gerecht wird. Gelingt es ihm, die jeweilige theologische Kontur der biblischen Bücher nachzuzeichnen, ohne die Spuren, die der Überlieferungsprozess in den Schriften hinterlassen hat, zu ignorieren? Dies soll exemplarisch an drei Bereichen untersucht werden, die bei einer kanonischen Lektüre tiefgreifende Akzentverschiebungen erwarten lassen, und zwar am Pentateuch, am Jesajabuch und am Zwölfprophetenbuch. *Zweitens* ist die Frage aufzuwerfen, wie die ‘Theologie’ der Tatsache Rechnung trägt, dass es sich bei ihrem Gegenstand, der Hebräischen Bibel, um ein Buch handelt, das Judentum und Christentum gemeinsam „besitzen“. Hier ist sowohl die Bedeutung der von Rendtorff hoch geschätzten rabbinischen Exegese zu untersuchen als auch ansatzweise zu prüfen, inwiefern die Überlegungen für jüdische Exegetinnen und Exegeten nachvollziehbar sind. Damit zusammenhängend sind das Verhältnis von Tora und Prophetie sowie die Bedeutung der späten Traditionen zu betrachten. Dies leitet bereits zur *dritten* Kategorie über, die nach dem *Aufbau und Inhalt* des zweiten Bandes fragt. Ist die Auswahl der behandelten Themen nachvollziehbar? Kann Rendtorff die Ausweitung auf Themen, die sich aus der kanonischen Lektüre nicht unmittelbar ergeben, schlüssig begründen? Wie verhalten sich die Deduktion aus dem Kanon und die wissenschaftliche Konstruktion bei der Erarbeitung der Themen zueinander, und inwieweit können sie dem Anspruch einer Theologie *im* Alten Testament genügen? In diesem Zusammenhang ist auch nach der Behandlung der theologischen Themen zu fragen. Inwieweit verwirklicht Rendtorff sein Vorhaben, religionsgeschichtliche Erkenntnisse in die thematischen Überblicke einfließen zu lassen? Schließlich ist *viertens* zusammenfassend nach der zugrunde liegenden Hermeneutik zu fragen. Hier rückt zunächst das Problem der Autorität und der Geltung der Texte in den Mittelpunkt. Kann Rendtorff überzeugend darlegen, welche Bedeutung das Alte Testament für die christliche Theologie gewinnen kann? Generell ist in diesem Zusammenhang danach zu fragen, wie Rendtorff sich die Entstehung von Bedeutung für die Gegenwart vorstellt. Welche Textauffassung und welche Vorstellung von „Sinnproduktion“ durch die Autoren und Redaktoren liegen seiner ‘Theologie’ zugrunde?

#### *Theologie im Alten Testament*

Rendtorff rückt bei der Darstellung der theologischen Kontur der einzelnen biblischen Bücher innerhalb des ersten Bandes der ‘Theologie’ den Begriff der Komposition ganz in den Mittelpunkt. Er versteht darunter die Zusammenstellung verschiedener Traditionsstoffe, die nicht nur als Redaktionsarbeit zu verstehen ist, sondern auf einen bewussten Gestaltungsprozess zurückgeht.<sup>212</sup> Die kompositorische Arbeit der Redaktoren, die als theologische Leistung zu würdigen

---

<sup>212</sup> Vgl. Rendtorff, Theologie (1999b), 11.13.39.82.154.156.260.382. An den genannten Stellen findet sich eine Reihe von Begriffen, die den bewussten kanonischen Gestaltungsprozess in den Mittelpunkt rückt. Rendtorff schreibt bezogen auf die Texte Gen 1 und 2: „Ihre Zusammenfügung wird nicht einer bloßen »Redaktion« zugeschrieben, sondern wird eher im Rahmen einer »Komposition« verstanden, die in einer sehr bewußten und differenzierten Arbeit Texte unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Herkunft miteinander verknüpft und zueinander in Beziehung gesetzt hat.“ Vgl. a.a.O., 13. Vgl. ähnlich ders., Leviticus (2004b), 4: „Die »Bearbeitung« bedeutet in vielen Fällen zugleich: Komposition und Gestaltung eines neuen, vorher so nicht existierenden Textzusammenhangs. Dabei bilden auf der Ebene dieser Komposition die Textelemente der verschiedenen älteren und jüngeren Überlieferungsstadien eine neue Einheit – unbeschadet ihrer unterschiedlichen Herkunft und möglichen früheren Aussageabsicht. Deshalb ist es Aufgabe der Auslegung, diese Komposition und ihre Absicht zu verstehen. Der unterschiedliche Charakter und die jeweilige Überlieferungsgeschichte der einzelnen Textelemente verdienen dabei angemessene Berücksichtigung, zumal häufig erst dadurch die kompositorische Arbeit im

sei, wird Rendtorff zufolge, bezogen auf den *Pentateuch*, insbesondere an bestimmten Schaltstellen deutlich. So würden etwa die überlieferungsgeschichtlichen Komplexe Exodus und Sinai durch die Texte Ex 6 und Lev 26 miteinander verklammert.<sup>213</sup> Auch die Doppelüberlieferungen, die sich u.a. in Gen 1f. und in Ex 3 bzw. Ex 6 finden, werden als literarische Komposition verstanden, welche die verschiedenartigen Traditionen in einen sinnvollen Zusammenhang einzuordnen versucht. So setzten Gen 1f. Welt- und Menschenschöpfung gleich zu Beginn der Hebräischen Bibel miteinander in Beziehung, so dass der zweite Schöpfungsbericht im Rahmen der Komposition der Genesis nun als Konkretion des ersten Berichtes erscheint.<sup>214</sup> Die Texte Ex 3 und Ex 6 führen die das folgende Geschehen bestimmende Person des Mose ein und verknüpfen seine Person mit der Kundgabe des JHWH-Namens.<sup>215</sup> Beide Doppelüberlieferungen erscheinen in kanonischer Perspektive als „Lesezeichen“, welche die Aufmerksamkeit auf theologisch zentrale Themen lenken wollen. Rendtorff schenkt diesen Texten in der ‘Theologie’ zwar immer wieder besondere Aufmerksamkeit, ordnet sie aber zugleich einer flächigen Betrachtung der Texte unter. So liest er die Urgeschichte der Genesis konsequent als *eine* Erzählung, die theologisch von Schöpfung und Gefährdung, von Sünde und Zusage berichtet.<sup>216</sup> Die daran anschließende Vätererzählung stelle weiterführend entscheidende Themen des Volkes Israel, wie das Land, die Nachkommenschaft, den Segen und das Verhältnis zu den Völkern in den Mittelpunkt.<sup>217</sup> Der Pentateuch als Ganzes erscheint mithin als ein Grundlagentext, der die für die Existenz Israels zentralen Themen behandelt und trotz der augenfälligen Spannungen „eine große Einheit und Geschlossenheit“ erkennen lässt.<sup>218</sup>

Auch das *Jesajabuch* wird von Rendtorff als eine komplexe, spannungsvolle Einheit gelesen, in der eine Vielzahl von Themen und Stichworten über die verschiedenen redaktionellen Stufen verteilt begegnet.<sup>219</sup> Rendtorff spricht in diesem Zusammenhang im Anschluss an Odil Hannes Steck von „Tradentenprophetie“. Diese habe im Namen des jeweiligen Propheten, der den Büchern ein unverwechselbares Profil gegeben habe, sprechen und seine Worte für veränderte Situationen aktualisieren wollen.<sup>220</sup> Ausgehend von seinem kanonischen Ansatz äußert Rendtorff Zweifel an der literarischen Dreiteilung des Buches. Zwar sei unbestritten, dass im Jesajabuch Texte aus drei zeitlichen Perioden enthalten seien, doch die literarische Unabhängigkeit der jeweiligen Teile sei zuletzt mit guten Gründen angezweifelt worden. Rendtorff will Jesaja daher als eine Einheit wahrnehmen.<sup>221</sup> Trotz der unterschiedlichen historischen Situation der einzelnen „Abschnitte“ wiesen sie eine starke theologische Konstanz auf, insofern Themen wie „Zion“, „Recht und Gerechtigkeit“ sowie die Rede vom „Rest“ das ganze Buch entscheidend prägen.<sup>222</sup>

---

einzelnen erkennbar und verständlich wird. Eine »Rekonstruktion« früherer Textstadien wird im folgenden jedoch in der Regel nicht unternommen.“

<sup>213</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie* (1999b), 64. Weitere Verklammerungen sieht Rendtorff zwischen Gen 1,31 und Ex 39,43. Vgl. a.a.O., 19

<sup>214</sup> Vgl. a.a.O., 13.

<sup>215</sup> Vgl. a.a.O., 39.

<sup>216</sup> Vgl. a.a.O., 18f.

<sup>217</sup> Vgl. a.a.O., 20.

<sup>218</sup> Vgl. a.a.O., 82. Trotz seiner Eigenständigkeit ist in diesen Grundlagentext auch das Deuteronomium integriert. Vgl. a.a.O., 69.

<sup>219</sup> Vgl. Rendtorff, *Isaiah* (1991b), 16, sowie den Titel des genannten Aufsatzes. Vgl. auch ders., *Theologie* (1999b), 153.

<sup>220</sup> Vgl. a.a.O., 152.

<sup>221</sup> Vgl. a.a.O., 155f.

<sup>222</sup> Vgl. a.a.O., 184ff.

Hinzu kommt, dass die Verfasser von Jes 40-55 ihre Kapitel nicht als eigenständiges prophetisches Buch in Erscheinung treten lassen wollten, sondern sich an die Verkündigung Jesajas anschlossen. Zugleich seien in Jes 12 und 35 bewusst Elemente aus der Theologie „Deuterojesajas“ aufgenommen worden.<sup>223</sup> Rendtorff warnt davor, ausgehend von dieser Erkenntnis den Versuch zu unternehmen, die Theologie des ersten Jesaja etwa als reine Unheilsprophetie zu rekonstruieren. In kanonischer Perspektive gelte, wie bei der Betrachtung der Prophetenbücher generell, dass diese sich an eine Generation richten, die bereits auf die Katastrophe des babylonischen Exils zurückblicke. „In ihrem Licht können die Leser sich auch von der Gerichtsbotschaft der Propheten betroffen fühlen. Aber sie wissen, daß auch die härteste Gerichtsbotschaft nicht ohne den Blick in die Zukunft verkündet werden kann, in der es ein Weiterleben Israels gibt, das von dem Bemühen geprägt sein muß, die Fehler früherer Generationen nicht zu wiederholen, und das sich von den hoffnungs- und verheißungsvollen Tönen in der prophetischen Botschaft leiten läßt.“<sup>224</sup>

Bei der kanonischen Betrachtung des Jesajabuches können demnach Gerichtsansage und Heilsverkündigung theologisch in ein dialektisches Verhältnis gesetzt werden, das auch für die Interpretation des *Zwölf-Prophetenbuches* neue Perspektiven eröffnet. Auch dieses sei grundsätzlich als Einheit zu verstehen. Im Unterschied zum Jesajabuch, in dem verschiedene prophetische Stimmen unter dem Namen des Propheten Jesaja zusammengefügt wurden, sei hier jedoch die Kontur der einzelnen Schriften durch die Überschriften erhalten geblieben.<sup>225</sup> Rendtorff behandelt aus diesem Grund die verschiedenen Schriften zunächst einzeln. Dabei werden etwa die Heilsorakel des Amosbuches als Zusätze charakterisiert und in der Verklammerung zu anderen Schriften innerhalb des Zwölfprophetenbuches gesehen.<sup>226</sup> Die Zusammenfassung der theologischen Botschaft des Zwölfprophetenbuches als Ganzes fällt indes relativ schmal aus. Die vielfältigen Verweise der einzelnen Texte werden von Rendtorff nicht in einer theologischen Gesamtschau miteinander verbunden. Allein das Thema des „Tages JHWHs“ charakterisiert Rendtorff zufolge die Theologie dieser prophetischen Schriften in besonderer Weise.<sup>227</sup> Dies führt die Erkenntnis aus dem 1997 veröffentlichten Aufsatz ‘How to Read the Book of Twelve as a Theological Unity’ weiter. Rendtorff argumentiert dort, dass die Botschaft vom Tag JHWHs, wie sie sich in den Schriften Joel, Amos und Zephania findet, für den Umgang mit dem Thema im gesamten Zwölfprophetenbuch stehe. Die drei Prophetenschriften stimmten darin überein, dass im Falle einer Umkehr eine vage Rettungshoffnung formuliert wird.<sup>228</sup> Schon die Joel-Schrift selbst deckt Rendtorff zufolge eine ganze Spanne von Vorstellungen ab: „Joel shows that the »day of the Lord« can be experienced under quite different aspects. ... Therefore we have to read Joel not as one consistent message of one prophet but as a kind of collection of different and in certain respects divergent views of what could be meant by the term »the day of the Lord.«“<sup>229</sup> Die theologische Gesamtschau des Zwölfprophetenbuches führt also keineswegs zu einer theologischen Verflachung, sondern kann, wie auch die Zusammenfassung des Themas ‘Tag des Herrn’ im zweiten Band der ‘Theologie’ verdeutlicht, die verschiedenartigen Auffassungen

<sup>223</sup> Vgl. a.a.O., 171f.

<sup>224</sup> A.a.O., 153f., hier: 154.

<sup>225</sup> Vgl. a.a.O., 245f.

<sup>226</sup> Vgl. a.a.O., 266f.

<sup>227</sup> Vgl. a.a.O., 290f. Vgl. auch a.a.O., 258.

<sup>228</sup> Vgl. Rendtorff, *Unity* (1997e), 430. Vgl. zu Amos auch ders., *Theologie* (1999b), 263.

<sup>229</sup> Rendtorff, *Unity* (1997e), 425. Vgl. auch ders., *Theologie* (1999b), 257f.



durchaus zur Sprache bringen.<sup>230</sup> Rendtorff wirkt damit zugleich bestimmten Interpretationen entgegen, die etwa das Amosbuch als reine Unheilsprophetie verstehen wollen. Auf's Ganze gesehen gelingt es ihm mit der „nacherzählenden“ Methode, die Vielfalt der Überlieferungen im Blick zu behalten. Kritisch muss indes angemerkt werden, dass die verschiedenen Positionen, etwa zum Thema ‘Tag JHWHs’, kaum miteinander in ein kontroverses theologisches Gespräch gebracht werden.

### *Die Bedeutung der Kanongestalt der Hebräischen Bibel für die ‘Theologie’*

Anlage und Aufbau der ‘Theologie’ entsprechen im Großen und Ganzen Rendtorffs Absicht, zu einer gemeinsamen christlich-jüdischen Lektüre des Alten Testaments beizutragen. Die Auslegungen dürften, wie die vorgetragenen Beispiele bereits verdeutlicht haben, für jüdische Exegetinnen und Exegeten nachvollziehbar sein, sofern sie sich auf das zugrunde liegende historische Paradigma einlassen. Rendtorff legt der ‘Theologie’ nicht nur den Hebräischen Kanon zugrunde, sondern misst dessen Reihenfolge auch grundlegende theologische Bedeutung bei. Sachgemäß wird die Tora als die Mitte des Lebens Israels bestimmt.<sup>231</sup> Ferner schreibt Rendtorff die Vorrangstellung der Tora auch für die anderen Bereiche des hebräischen Kanon fest: „Die Reihenfolge der drei Kanontteile entspricht ihrer theologischen Bedeutung. Die Tora, der Pentateuch, bildet die Grundlage für das Leben und Denken Israels .... Die übrigen Teile des Kanons sind auf die Tora bezogen.“<sup>232</sup> So schließe der Pentateuch in Dtn 34,10 mit einem Blick auf die Prophetie, und der Prophetenkanon erinnere an seinem Ende in Mal 3,22 an die Tora.<sup>233</sup> Auch der dritte Kanontteil bezieht sich an seinem Beginn in Ps 1 auf die Tora und endet in II Chr 36 mit einem Verweis auf Lev 26, wo die für Israel zentralen Themen Exodus und Sinai zusammengefügt werden.<sup>234</sup> Ein wichtiges Indiz für die jüdische Kontur der ‘Theologie’ ist schließlich die Tatsache, dass Rendtorff zufolge die Geschichte Israels weder bei Amos noch in Hinblick auf die Vorderen Propheten an ihr Ende gelangt. Die Hebräische Bibel selbst schließe mit einem hoffnungsvollen Ausblick in II Chr 36,22f. Konsequenterweise lässt Rendtorff auch den thematischen Teil des zweiten Bandes der ‘Theologie’ mit der Gewissheit der Bundestreue Gottes ausklingen.<sup>235</sup> Wie grundlegend die Neuakzentuierung ist, mag der Vergleich mit Gunnewegs ‘Religionsgeschichte’ zeigen, die mit der Aussage endet, dass „... die Geschichte schlechterdings heillos ist und auch kein Heil hervorbringen wird, sondern durch ein anderes Zeitalter ersetzt

---

<sup>230</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 269f.

<sup>231</sup> Vgl. a.a.O., 61. Rendtorff leugnet den langen Überlieferungsprozess der Texte keineswegs, betont aber die Bedeutung der vorliegenden kanonischen Gestalt.

<sup>232</sup> Rendtorff, *Theologie* (1999b), 5. Die unterschiedlichen Akzentsetzungen durch die andersartige Reihenfolge in der Septuaginta und der Hebraica fallen nach Rendtorff nicht so sehr ins Gewicht, wenngleich eine Spannung zwischen hebräischer Textfassung und Septuaginta-Reihenfolge in den Bibelübersetzungen bestehen bleibe. Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 312: „Der Unterschied zwischen der Hebräischen Bibel und dem christlichen Alten Testament beeinträchtigt demnach nicht die grundsätzliche theologische Gemeinsamkeit zwischen den beiden Fassungen und damit auch zwischen den sie interpretierenden Theologen.“

<sup>233</sup> Dies hat Auswirkungen auf die Prophetenexegese, wie der Aufsatz ‘Die Tora und die Propheten’ (2003b) zeigt. Es sei unmöglich, so Rendtorff, sie abgesehen von ihren Beziehungen zur Tora zu verstehen. Rendtorff schließt sich der Formulierung von Rads an, wonach „... die Propheten »Gesetz predigen«...“, um den Graben zwischen Prophetie und Gesetz zu schließen, die die Auslegung Wellhausens aufgerissen habe. Vgl. a.a.O., 158.

<sup>234</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie* (1999b), 5f., sowie zu II Chr 36 a.a.O., 382 f., und zu Lev 26 noch einmal a.a.O., 64.

<sup>235</sup> Vgl. zu Amos Rendtorff, *Theologie* (1999b), 260, zum Ende der Königsbücher a.a.O., 142: „In diesen und vielen anderen Texten [Rendtorff bezieht sich u.a. auf Dt 30,1-10, Jer 29,11, Ez 37 und Jes 40-55; V.J.] zeigt sich deutlich, daß das politische Ende der Staaten Israel und Juda und selbst die Zerstörung Jerusalems und des Tempels als tiefer Einschnitt, aber keineswegs als definitives Ende verstanden wurden.“ Vgl. zu II Chr a.a.O., 382, und zum positiven Abschluss der *Theologie* ders., *Theologie* (2001), 279.

werden muß.<sup>236</sup> Einer kanonischen Lektüre, die sich an den aufgezeigten „Lesezeichen“ orientiert, genügt eine solche Interpretation nicht. Die kanonische Hermeneutik Rendtorffs führt hier weiter und dürfte insgesamt dem Gegenstand angemessener sein. Kritisch bleibt indessen anzumerken, dass sich nur wenige verstreute Hinweise auf rabbinische oder gegenwärtige jüdische Auslegungen finden.<sup>237</sup> An dieser Stelle lassen sich die Konsequenzen der „historisch-theologischen“ Interpretation besonders deutlich erkennen. Rendtorff wiederholt am Ende des zweiten Bandes die Ansicht, dass die rabbinische Exegese zum historischen Verständnis der Hebräischen Bibel nichts beizutragen vermag, obwohl es hilfreich sei, sie zu studieren.<sup>238</sup> Man wird nun aber fragen müssen, wozu dieses Studium denn dienen soll, wenn es für die Interpretation der Texte augenscheinlich keinerlei Relevanz besitzt. Rendtorff verspielt die Chance, die theologische Auslegung durch die Berücksichtigung zusätzlichen Materials zu erweitern. So hätten jüdische Quellen, bezogen auf die Überlegungen zu den in der Hebräischen Bibel erwähnten Festen oder zur Bedeutung des Sabbat, noch einmal zu einer theologischen Vertiefung beitragen können.<sup>239</sup>

### *Aufbau und Inhalt*

Schon eine kursorische Lektüre des zweiten Bandes der ‘Theologie’ zeigt, dass Rendtorff bei der Themenauswahl nicht bei jenen Inhalten stehen bleiben kann, die sich aus der kanonischen Lektüre ergeben haben. Rendtorff legt in der Einleitung dar, dass die thematische Entfaltung drei Blickrichtungen einnehmen muss. Die erste lässt sich die Themen von den biblischen Büchern vorgeben.<sup>240</sup> Eine zweite Blickrichtung stellt Fragen in den Mittelpunkt, „... die sich dem Leser selbst bei der Durchführung der Zusammenschau und dem Nachdenken darüber stellen.“<sup>241</sup> Dazu zählen für Rendtorff die Themen „Gott“ und „Israel“. Und schließlich gibt es eine dritte Perspektive, die sich den verschiedenen Weisen des Redens von Gott widmet. Hier werden das prophetische, das betende Reden der Psalmen und das betrachtend-reflektierende Reden der Weisheitsliteratur behandelt. Abschließend folgen drei Kapitel, die wiederum stark von der Fragerichtung des Autors bestimmt werden. Darin werden die Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Völkern, die Geschichtssicht und die Zukunftserwartungen thematisiert. Diese Fragen reflektieren ganz offensichtlich das theologische Interesse Rendtorffs. Insgesamt weist die Gestaltung des zweiten Bandes der ‘Theologie’ also ein Miteinander von deduktiven und konstruktiven Elementen auf, so dass auch forschungsgeschichtlich notwendige oder von der Neigung des Autors bestimmte Inhalte Eingang in die thematische Entfaltung gefunden haben.<sup>242</sup>

---

<sup>236</sup> Gunneweg, *Theologie*, 245. Gunneweg endet wie vor ihm schon Köhler und Eichrodt mit einem Ausblick auf das Neue Testament. Vgl. anders etwa Preuß, *Theologie*, der mit der „Offenheit des Alten Testaments“ schließt, wobei diese nicht zwangsläufig auf das Neue Testament hinstrebe, sondern generell für ein neues Zeugnis Gottes offen sei. Vgl. a.a.O., 326. Leider findet die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel im Judentum keine Erwähnung.

<sup>237</sup> Gelegentlich wird auf den Kommentar von Benno Jacob hingewiesen. Im Register fehlt eine Übersicht rabbinischer Quellen. Gleiches wird man übrigens auch bezogen auf die neutestamentliche Auslegung der Hebräischen Bibel festhalten müssen. Es finden sich kaum Verweise auf Referenzstellen, selbst im Register sind nur wenige Hinweise zu finden. Interessant ist allerdings, dass die frühe Zentralstellung des Sch<sup>ʿ</sup>ma von Rendtorff mit Hinweis auf Mk 12,28-34 belegt wird. Vgl. Rendtorff, *Theologie* (1999b), 72. Hier fungiert die neutestamentliche Aufnahme als Beleg für eine frühe jüdische Tradition.

<sup>238</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 307.

<sup>239</sup> Ein Hinweis fehlt leider gänzlich. Vgl. a.a.O., 112ff.

<sup>240</sup> Vgl. a.a.O., 2.

<sup>241</sup> A.a.O., 5.

<sup>242</sup> Vgl. dazu auch das Urteil am Ende des zweiten Bandes der ‘Theologie’: „Die in diesem Entwurf befolgte Weise der thematischen Entfaltung wird ohne Zweifel von einem »systematischen« Interesse geleitet, das seinen Ursprung in der Theologie hat. Dies gilt schon für die Auswahl und Formulierung der »Themen«. Sie ergeben

Vor dem Hintergrund der kanonischen Lektüre ist also nur der erste Teil der thematischen Entfaltung (B.I bis B.X) als gelungen anzusehen. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass m.W. nur Rendtorff dem Thema des Landes innerhalb einer Theologie des Alten Testaments einen eigenen Abschnitt widmet (B.IV). Der zweite Teil zeigt sich demgegenüber deutlicher von forschungsgeschichtlichen Schwerpunktbildungen abhängig als Rendtorff zugibt. Hinzu kommt, dass mit der Vorrangstellung der kanonbildenden Epoche den späten Traditionen, wie etwa der Apokalyptik und der Weisheit – wie in anderen ‘Theologien’ auch – nur ein geringer Raum zugesprochen wird. In hermeneutischer Hinsicht verdeutlicht der Aufbau des zweiten Bandes damit, dass der Versuch einer „reinen“ historisch-theologischen Interpretation von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Gegenwärtige Fragen und Diskussionen spielen hier wie in jeder Interpretation des Alten Testaments eine zentrale Rolle.

Betrachtet man nun die Gestaltung der jeweiligen theologischen Themen, so fällt auf, dass die Texte kaum miteinander in ein reflektiertes theologisches Verhältnis gesetzt werden. Man könnte das Verfahren als additiv charakterisieren. Hinzu kommt, dass Rendtorff auch der Geltungsfrage nicht nachgeht. Dies entspricht durchaus seinem erklärten Ziel, eine Systematisierung der vielfältigen Aussagen nicht vorzunehmen, sondern diese nur in einer Zusammenschau zu präsentieren.<sup>243</sup> Exemplarisch lässt sich dies am Abschnitt zur Schöpfungstheologie zeigen. Das Kapitel gliedert sich in fünf Unterabschnitte, die jeweils abgegrenzte thematische Bereiche behandeln. Ausgehend von der kanonischen Lektüre wird die Schöpfung im ersten Abschnitt sachgemäß als ein für alle Teile der Hebräischen Bibel grundlegendes Ereignis definiert.<sup>244</sup> Daran schließen sich zwei theologisch und zwei anthropologisch ausgerichtete Zusammenfassungen an. Die Auswahl der thematischen Reflexionen wird von Rendtorff allerdings nicht eigens begründet. Sie ist damit in hohem Maße von der theologischen Gewichtung des Autors abhängig. Vor dem Hintergrund des kanonischen Ansatzes wäre es indes durchaus denkbar gewesen, die Traditionsbereiche je für sich zu betrachten und so miteinander in ein kanonisches Gespräch über das Thema zu verwickeln. Rendtorff bleibt damit deutlich hinter seinem eigenen Anspruch zurück, den er auch in der kritischen Besprechung der schöpfungstheologischen Abschnitte der ‘Theologien’ Brevard S. Childs’, Walter Brueggemanns und Werner H. Schmidts formuliert hat. Er bemängelt deren Abhängigkeit von literarischen, historischen oder religionsgeschichtlichen Prämissen. Die kanonische Gestaltung der Schöpfungstheologie fände in keiner der Theologien einen Widerhall.<sup>245</sup> Zwar gelingt es Rendtorff, der kanonischen Stellung der Schöpfungstheologie im Aufbau der ‘Theologie’ Rechnung zu tragen, doch bleibt der Aufbau des Einzelkapitels deutlich hinter seiner Ankündigung zurück. Da die verschiedenen Texte und Traditionen nicht in ein theologisch reflektiertes Verhältnis gesetzt werden, bleiben die Einzelbeobachtungen gleichsam an der Oberfläche. Hinzu kommt, dass entgegen Rendtorffs Ankündigung religionsgeschichtliche Perspekti-

---

sich nicht von selbst, sondern sie sind auf Grund der theologischen Einsichten und gewiß auch des theologischen Interesses des Verfassers ausgewählt und benannt.“ Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 311.

<sup>243</sup> Vgl. a.a.O., 2.

<sup>244</sup> Vgl. a.a.O., 7. 286. Die Diskussion um die Vorordnung der Erwählungsaussagen vor die Schöpfungsaussagen innerhalb der alttestamentlichen Theologie stellt sich, bezogen auf eine kanonische Interpretation, nicht. Hier steht, wie Rendtorff wiederholt betont hat, die Schöpfung bewusst am Beginn. Dass damit keine Abwertung der Erwählungstheologie verbunden ist, macht die zentrale Bedeutung deutlich, die Rendtorff den Bundesaussagen zuschreibt. Vgl. zu der Diskussion um die Rolle der Schöpfung in einer Theologie des Alten Testaments, Reventlow, *Hauptprobleme* (1982), 148ff.

<sup>245</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 284ff.

ven nur äußerst vereinzelt einbezogen werden.<sup>246</sup> Den Abschnitten fehlt damit insgesamt die theologische Tiefenschärfe.

### *Hermeneutik/ Frage der Geltung*

Die hermeneutischen Grundsatzentscheidungen Rendtorffs, sein kanonischer Ansatz und die historisch-theologische Interpretation wirken sich deutlich auf die Gestaltung der 'Theologie' aus. Das Ergebnis dieser Verbindung sind auf der einen Seite der nacherzählende Stil und die „flächige“ Betrachtung der Texte und Traditionen. Dabei entfalten der kanonische Ansatz und die mit ihm verbundene „Nacherzählung“, wie gezeigt werden konnte, ihre Stärke insbesondere in der theologischen Betrachtung der einzelnen biblischen Bücher. Hierin dürfte zugleich der eigentliche theologische Gewinn von Rendtorffs 'Theologie' liegen, insofern die jeweilige theologische Kontur der biblischen Bücher in den Mittelpunkt gerückt wird.<sup>247</sup> Auf der anderen Seite erklärt sich aus den hermeneutischen Grundsätzen aber auch die Abneigung Rendtorffs, theologische Urteile zu fällen. Dies wirkt sich insbesondere im zweiten Band negativ aus. Denn anstatt die verschiedenen Traditionen in ein kontroverses theologisches Gespräch zu verwickeln, werden sie allein in einer – so Rendtorffs methodisches Credo – „theologischen Zusammenschau“ präsentiert. Das Ergebnis kann weder in kanonischer noch in theologischer Hinsicht befriedigen. Der objektivistische Zug der historisch-theologischen Interpretation unterläuft die unabdingbare theologische Auseinandersetzung mit den Einzeltraditionen, die eine zentrale Aufgabe der Theologie des Alten Testaments darstellt. Freilich ist Rendtorff darin zuzustimmen, dass unliebsame Traditionen nicht theologisch mundtot gemacht werden dürfen. Der Kanon hat, wie Rendtorff zu Recht im Anschluss an Childs formuliert, normative Geltung für Juden und Christen.<sup>248</sup> Dies schließt nun aber gerade ein, die verschiedenen Traditionen in ein reflektiertes theologisches Verhältnis zu setzen. Folgt man nämlich dem im vorherigen Kapitel dargelegten Ansatz, den Kanon als „stillgestellten theologischen Diskurs“ zu charakterisieren, so ist es die Aufgabe der 'Theologie', eben jene Diskussion nachzuzeichnen. Das Ergebnis wäre dann keine „theologische Zusammenschau“, die allzu rasch einen harmonisierenden Klang annimmt,<sup>249</sup> sondern eine an den im Kanon enthaltenen Überlieferungen ausgerichtete Reflexion, die auch Kontroversen zwischen den Einzeltraditionen aufgreifen wird. Die von einer solchen Darstellung zu erwartenden Ergebnisse könnten in einem weiteren Schritt dann auch für die Entwicklung

---

<sup>246</sup> Im Zusammenhang der Gottesaussage „Gott ist einer“ gesteht Rendtorff zu, dass diese Aussage unter den Israeliten durchaus umstritten war. Die Hebräische Bibel ließe die Diskussion zwar erkennen, zugleich stehe für alle *Autoren* der Hebräischen Bibel jedoch fest, dass Gott einer sei. Die kanonische Lektüre steht der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion der abgewiesenen „polytheistischen“ Position mithin entgegen und ist zudem Rendtorff zufolge von zu vielen methodischen Voraussetzungen abhängig. Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 205ff.

<sup>247</sup> Dies gilt, obgleich die Zusammenfassungen zwangsläufig pauschal geraten. Frank Crüsemanns Einschätzung, dass die theologische Summe des Alten Testaments wiederum die Texte selbst seien, kann – wie auf alle 'Theologien des Alten Testaments' – auch auf Rendtorffs Ansatz bezogen werden. Vgl. Crüsemann, *Religionsgeschichte* (1995), 76.

<sup>248</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie* (2001), 283.

<sup>249</sup> So die regelmäßig an Rendtorffs 'Theologie' geübte Kritik. Vgl. etwa Groß, Rendtorff (2001b), 222, sowie Jeremias, Entwürfe, 42 und 37f. Jeremias wirft dem kanonischen Ansatz insgesamt mangelnde Tiefenschärfe vor, die schließlich in einem wachsenden Desinteresse an der Geschichte gipfelt. Vgl. ähnlich auch Waschke, Rendtorff, 1047. Vgl. anders Zenger, *Ausleger* (2005d), 107, sowie Ebach, Rendtorff (2002), 112, der an die von Rendtorff nicht verwendete rabbinische, a-chron[e] Interpretation erinnert, die die Vielfalt der Traditionen ins Blickfeld rückt: „Diese kanonische Lektüre dekomponiert und entkontextualisiert und bringt gerade auch so Verbindlichkeit und Vielstimmigkeit des Kanons zum Ausdruck.“

einer von jüdischen Gedanken geprägten christlichen Theologie, wie sie Rendtorff ja grundsätzlich vorschwebt, Bedeutung gewinnen.<sup>250</sup>

#### 4 Bundestheologische Einsichten

Rendtorffs Hauptwerk, seine ‘Theologie des Alten Testaments’, endet nicht ohne Grund mit dem Hinweis auf die andauernde Gültigkeit des Bundes zwischen Gott und Israel.<sup>251</sup> Die Bundestheologie spielt eine kaum zu unterschätzende Rolle innerhalb des Denkens Rendtorffs. Er hat sich ihr nicht nur exegetisch in immer neuen Anläufen zugewandt, sondern auch in die Debatte um ihre Rolle im christlich-jüdischen Dialog eingegriffen.<sup>252</sup> Bemerkenswert ist zudem, dass im Zusammenhang mit bundestheologischen Überlegungen die von Rendtorff in der Regel vermiedene Frage nach einer genuin christlichen Interpretation alttestamentlicher Traditionen im Kontext der Kirche gestellt und mit Reflexionen zur Biblischen Theologie verbunden wird. Damit eignet sich die Bundestheologie in besonderer Weise, um Rendtorffs hermeneutischen Ansatz zusammenfassend zu beurteilen.

Im Mittelpunkt der *exegetischen* Arbeiten stehen neben der Studie ‘Die »Bundesformel«’ aus dem Jahr 1995, welche die vorangegangenen Überlegungen bündelt, Aufsätze zur Bundestheologie im Pentateuch und zu Jer 31,31-34. Insbesondere die Abhandlung ‘»Bund« als Strukturkonzept in Genesis und Exodus’ kann als exemplarisch für den Ansatz Rendtorffs angesehen werden. Wie schon im vorherigen Abschnitt gezeigt, erweist sich der holistische Ansatz Rendtorffs bei der Interpretation der kanonischen Bücher als besonders fruchtbar. Wie in anderen Zusammenhängen auch rückt dabei der Begriff der Komposition in den Mittelpunkt. Rendtorff kann auf der Ebene des vorliegenden Endtextes überzeugend nachweisen, „... daß Genesis 9 ein integraler Bestandteil der Urgeschichte ist, ja man könnte vielleicht sogar sagen, der Schlüssel zum Verstehen der Urgeschichte als Ganzer. Hier laufen alle Linien zusammen, und nur von hier aus kann die gesamte Erzählung interpretiert werden.“<sup>253</sup> Der Text verweist zurück auf Gen 6,18, wo mit dem ersten Beleg des Terminus *b<sup>e</sup>rīt* der spätere Bundesschluss in Gen 9 angekündigt wird. Zuvor hatte Gen 6,12 in deutlichem Kontrast zu Gen 1,31 formuliert, dass die Erde verdorben war. Gen 9 steht mithin in enger Verbindung zum Schöpfungsbericht. Beides kann Rendtorff zufolge nun nicht mehr getrennt voneinander gelesen werden.<sup>254</sup> Eine ähnliche Struktur weisen auch Ex 19,4-6 mit Ex 24,3-8 und Ex 32 mit Ex 34 auf. Die Ankündigung des Bundesschlusses,

---

<sup>250</sup> Rendtorff legt, wie bereits dargelegt, großen Wert auf den Gedanken der Kontinuität. Die Aufgabe einer Biblischen Theologie beschreibt er deshalb wie folgt: „Biblische Theologie muß zunächst die fortgeltende Bedeutung des Alten Testaments in der christlichen Gemeinschaft und in deren eigenen Schriften, d.h. im Neuen Testament herausarbeiten.“ Rendtorff, *Theologie* (2001), 314. Zwar gebe es schon innerhalb der Hebräischen Bibel viel Diskontinuität, doch diese ergebe trotz der Spannungen und Gegensätze ein „Sinngefüge“: Im NT „... beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte Gottes mit Israel und mit der Menschheit im ganzen. Das bedeutet Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament; sie bilden zusammen eine »kontrastive Einheit« (Janowski ...)“ A.a.O., 315.

<sup>251</sup> Vgl. a.a.O., 279. An dieser Stelle endet der materiale Teil der ‘Theologie’, es schließen sich noch Überlegungen zur Hermeneutik an.

<sup>252</sup> Vgl. u.a.: Rendtorff, ‘Die Bundesformel’ (1995b); ‘»Bund« als Strukturkonzept’ (1989a); ‘Was ist neu am neuen Bund?’ (1991c); ‘Ein gemeinsamer »Bund« für Juden und Christen?’ (1994c); ‘Christliche Identität in Israels Gegenwart’ (1995a); ‘Er handelt nicht nach unseren Sünden’ (2000c).

<sup>253</sup> Rendtorff, *Bund* (1989a), 126.

<sup>254</sup> Wie schon in der Publikation ‘Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch’ tritt Rendtorff auch hier für eine Betrachtung der priesterlichen Anteile der Genesis als Bearbeitungsschicht ein. Insbesondere Kapitel 9 sei ohne den Rahmen nicht verständlich und sei eigens für den Kontext formuliert worden. Vgl. Rendtorff, *Bund* (1989a), 126.

die Bundesfeier, der durch das Zerbrechen der Tafeln symbolisierte Bundesbruch und die erneute Aufrichtung des Bundes bilden eine strukturelle Entsprechung zur Urgeschichte, in der die Gabe Gottes durch menschliches Handeln in Frage gestellt wird, sich am Ende durch Gottes Bundeschluss jedoch die Möglichkeit einer Fortexistenz ergibt.<sup>255</sup> Weitere Bundestexte, insbesondere Gen 17 und Ex 31,12-17, fügen sich in dieses Konzept so ein, dass sie die religiöse Antwort Israels auf die Bundestreue Gottes beschreiben, indem sie die Beschneidung und den Sabbat in den Mittelpunkt stellen.<sup>256</sup> Rendtorff gelingt es, innerhalb der Bücher Genesis und Exodus ein bundestheologisches Konzept herauszuarbeiten, in dessen Zentrum Gottes unverbrüchliche Treue zu seinem Volk Israel bzw. zur Menschheit steht. Die menschliche Antwort im religiösen Leben Israels steht im unmittelbaren Zusammenhang zu dieser Zusage und ist – so könnte man theologisch zuspitzen – von ihr abhängig.

Wie sich Jer 31 in dieses Konzept einfügt, hat Rendtorff u.a. in dem Aufsatz 'Was ist neu am »Neuen Bund«?' erläutert. Rendtorff hält fest, dass jede Auslegung, die versucht, die Propheten gegen das Gesetz auszuspielen, ins Leere laufen muss. „Der neue Bund ist eine *Bekräftigung* dessen, was Israel schon zuvor gegeben wurde, was immer wieder durch Israels Verhalten in Gefahr geraten war, was aber nun nicht länger gefährdet werden soll, weil Gott seinem Volk treu bleibt.“<sup>257</sup> Wie Jer 31,32 formuliert, hätten die Israeliten den Bund zwar gebrochen, doch sei er nicht zerbrochen, weil er nur von Gott selbst aufgelöst werden könne. Rendtorff beruft sich zur Stützung dieser Argumentation u.a. auf Lev 26, an dessen Ende Gottes Zusage steht, den Bund nicht zu brechen (Vers 44). „Es gibt keine einzige Stelle in der Hebräischen Bibel, im Ersten Testament, an der gesagt würde, daß Gott selbst seinen Bund aufgehoben oder zerbrochen hätte, aber es gibt viele Stellen, die mit Nachdruck das Gegenteil sagen.“<sup>258</sup> Rendtorff zufolge wird damit das Alte Testament in seiner Ganzheit zum Evangelium. Das Neue des Neuen Bundes zeige sich indessen allein darin, dass nun die Tora, wie schon in Dtn 30,14 formuliert, ins menschliche Herz gepflanzt wird und so ihre Einhaltung von Gott selbst sichergestellt wird.<sup>259</sup> Allerdings handele es sich um eine eschatologische Verheißung, deren Eintreten von Juden und Christen gleichermaßen erhofft werde.<sup>260</sup>

Die Studie 'Die Bundesformel' aus dem Jahr 1995 knüpft an diese Erkenntnisse an.<sup>261</sup> Rendtorff wendet sich in ihr nicht nur gegen eine terminologische Verengung, wie sie in der Folge Perlitts und Kutschs üblich geworden ist, sondern weist der Bundestheologie darüber hinaus auch eine zentrale Rolle zu. Rendtorff geht dabei von der Beobachtung aus, dass bereits in der Hebräischen Bibel ein Prozess des theologischen Zusammendenkens verschiedener „Bundeskonzeppte“ stattgefunden hat. So greife etwa der späte Text Neh 9,6-8 bereits auf die unterschiedlichen Traditionsbereichen angehörenden Texte Gen 15 und Gen 17 zurück.<sup>262</sup> Aus der Verbindung von

<sup>255</sup> Vgl. a.a.O., 128.131. Vgl. auch ders., Sünden (2000c), 148. Vgl. zur Rolle des Mose als Bundesmittler in Ex 24 ders., Theologie (2001), 125f.

<sup>256</sup> Vgl. Rendtorff, Bund (1989a), 131.

<sup>257</sup> Rendtorff, Bund (1991c), 186, sowie ders., Theologie (2001), 264f. Vgl. zum Verhältnis von Tora und Prophetie auch den Aufsatz „Die Tora und die Propheten, in dem Rendtorff auf die Verankerung der Prophetie in der Tora – „Die Propheten predigen das Gesetz.“ (G. von Rad) – hinweist. Vgl. Rendtorff, Tora (2003b), 158.

<sup>258</sup> Rendtorff, Sünden (2000c), 154.

<sup>259</sup> Vgl. Rendtorff, Bund (1991c), 186.

<sup>260</sup> Vgl. Rendtorff, Sünden (2000c), 155f., sowie ders., Theologie (2001), 265.

<sup>261</sup> Vgl. zusammenfassend zur Bundesformel auch a.a.O., 29ff.292ff.

<sup>262</sup> Vgl. auch Rendtorff, Nehemia (1997f), 117: „At the same time, these texts show an intensive and independent use of the earlier religious traditions of Israel, shaping them into new impressive forms that became an integral and important part of our biblical heritage.“

deuteronomischer Erwählungsterminologie mit priesterlicher Bundestheologie leitet Rendtorff die von ihm vorgeschlagene terminologische Ausweitung ab. Doch nicht nur Neh 9 verweist auf die inhaltliche Nähe verschiedener terminologischer Konstrukte, sondern auch Texte wie Gen 17,7; Dtn 7,6; 14,2 und Ex 19,5f. An dem letztgenannten Text lasse sich verdeutlichen, „... daß die theologischen Vorstellungen keineswegs immer in bestimmten Begriffen gleichsam geronnen sind, sondern daß die Begriffe oft nur einen Teilaspekt des Gemeinten und Gesagten erfassen und daß sie auch keineswegs immer dort gebraucht werden, wo der heutige Leser sie erwarten würde.“<sup>263</sup> Gegenüber der atomistischen Betrachtung, die sich einer auf die Begriffsgeschichte reduzierten formgeschichtlichen Betrachtung verdanke, will Rendtorff der Vielfalt der Terminologie Rechnung tragen, indem er die so genannte Bundesformel in ihrem thematischen und literarischen Zusammenhang interpretiert.<sup>264</sup>

Rendtorff grenzt sich damit methodologisch von Rudolf Smends Untersuchung aus dem Jahr 1963 ab. Dieser hatte die so genannte zweigliedrige Formulierung „Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein“ in Dtn 26 zum historischen Ausgangspunkt gemacht und mit der Bundesschlusszene in II Reg 23,3 in Verbindung gebracht.<sup>265</sup> Diese von der formgeschichtlichen Überzeugung geleitete Erkenntnis, dass eine geprägte Wendung auch einen historischen Sitz im Leben besitzen müsse, führt u.a. auch dazu, dass die so genannten eingliedrigen Formulierungen, die insbesondere im priesterlichen (Gottsein JHWHs) und im deuteronomistischen Traditionsbereich (Volksein Israels) begegnen, historisch und formgeschichtlich von Smend als Derivate eingestuft werden müssen.<sup>266</sup> Obwohl der Satz „JHWH, der Gott Israels, Israel, das Volk JHWHs“ in Jer 31 und weiteren Texten nach dem „Bundesbruch“ des Volkes eschatologisch interpretiert werden musste, ist er Smend zufolge dennoch in der Lage, die Mitte des Alten Testaments abzubilden: „Von außen an das Alte Testament herangetragen ist er nicht; seine Elemente sind gut alttestamentlich, und was er bezeichnet, ist im Alten Testament zentral.“<sup>267</sup> Die kritische Diskussion hat sowohl die historisch-formgeschichtliche Genese wie die theologische Bewertung der Bundesformel in Zweifel gezogen. Wie Hans Heinrich Schmid in Anknüpfung an Lothar Peritt zeigen kann, erweist sich die von Smend angenommene Beziehung zum Josianischen Bundesschluss als nicht haltbar.<sup>268</sup> Damit steht die Formel nach Schmid grundsätzlich unter einem eschatologischen Vorbehalt, insofern sie entweder auf einen Verheißungsgehalt voraus- oder auf ein bereits beendeten idealen Zustand zurückblickt.<sup>269</sup> Zudem stellt Schmid die von Smend angenommene „dynamische, aber dennoch letztlich ungebrochene Kontinuität innerhalb des Alten Testaments“ in Frage.<sup>270</sup> Aus seiner Perspektive stellt die Bundesformel, die zudem eine nicht durchgängige Beziehung zur Bundeterminologie aufweise, allein „... eine Grundsatzformulierung dar, welche die verschiedenen Konkretisierungen übergreift und zusam-

---

<sup>263</sup> Rendtorff, Bundesformel (1995b), 11.

<sup>264</sup> Vgl. a.a.O., 16. Auch die Studie ‘Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext’ (1997c) arbeitet mit dieser Methodik.

<sup>265</sup> Vgl. Smend, Bundesformel (1986a), 16f.

<sup>266</sup> Vgl. a.a.O., 34f.

<sup>267</sup> A.a.O., 39.

<sup>268</sup> Vgl. H. H. Schmid, Gott, 14f. Vgl. ähnlich auch Lohfink, Bundesformel (1969), 247. Freilich hält dieser durchaus eine ältere Entstehung der Formel und deren Verortung in einer regelmäßig stattfindenden Bundeserneuerungszeremonie für möglich. „Umgekehrt wird man betonen müssen, daß dafür praktisch kein positiver Anhaltspunkt gegeben ist.“ A.a.O., 258.

<sup>269</sup> Vgl. H. H. Schmid, Gott, 20f.

<sup>270</sup> Vgl. a.a.O., Gott, 3.

menzubinden vermag. Die Bezeichnung »Bundesformel« bedeutet daher eine m.E. unsachgemäße Einengung dessen, was die Formel in ihren Belegen faktisch leistet.<sup>271</sup>

Rendtorff folgt Schmidts formgeschichtlicher Kritik an Smend, insofern auch für ihn die Bundesformel kontextgebunden ist und er sich generell an ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung wenig interessiert zeigt. Hinsichtlich der theologischen Beurteilung der Bundesformel kommt er jedoch, wie bereits angedeutet, zu völlig anderen Ergebnissen. Ausgangspunkt ist die sprachliche Unterscheidung von drei Versionen, die von Rendtorff jedoch anders als von Smend in kein formgeschichtliches Entwicklungsmodell eingeordnet werden. „1. »Ich will euch zum Gott sein«, 2. »Ihr sollt mir zum Volk sein«, 3. in der Verbindung beider Aussagen in *einer* Formel, wobei die Reihenfolge der beiden Elemente wechselt. Um die Begrifflichkeit von »voller Formel« und »Hälften« zu vermeiden, bezeichne ich diese drei Versionen im folgenden als Formel A (=1), B (=2), und C (=3).“<sup>272</sup> Die je charakteristische Verwendung der Formel in verschiedenen Literaturbereichen, insbesondere im priesterlichen und deuteronomistischen Bereich, deute dabei auf eine theologisch reflektierte Unterscheidung. Rendtorff kann zeigen, dass die Bundesformel in den ersten vier Büchern des Pentateuch allein in priesterlichen Texten in den Versionen A und C begegnet. Zudem stehe sie in den theologisch bedeutsamen Texten Gen 17, Ex 6 und Lev 26,12 mit der Bundestheologie in unmittelbarem Zusammenhang.<sup>273</sup> Im Deuteronomium findet sie sich hingegen zunächst nur in der Form B und geht eine enge Verbindung mit dem Erwählungsgedanken ein. Bezogen auf den Pentateuch als Gesamtkomposition stellt Rendtorff fest, „... daß die »Bundesformel« ein wichtiges Element der theologischen Gliederung und Akzentuierung ... des Pentateuch bildet. Ihre Bezeichnung als »Bundesformel« erweist sich als voll berechtigt, da sie an einer Reihe von zentralen Stellen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Begriff des Bundes (*b'êrît*) steht, ja nicht selten so etwas wie seine Explikation darstellt.“<sup>274</sup> In seinem Versuch einer „theologischen Zusammenschau“ zieht Rendtorff aus seinen Beobachtungen am Pentateuch weit reichende Konsequenzen. „Nur zweimal erscheint die Bundesformel als unmittelbare Explikation der *b'êrît*, des »Bundes«: bei ihrem ersten Vorkommen in Gen 17,7, und bei ihrem letzten Vorkommen in Dtn 29,12.“<sup>275</sup> Trotz der diachronen Schichtung bestätige diese Tatsache, dass die Texte im Rahmen der Gesamtkomposition miteinander in Beziehung gesetzt werden *wollten*.<sup>276</sup> Die Formulierung legt nahe, dass es sich nach Rendtorffs Auffassung nicht um ein Lesekonstrukt, sondern um eine von den Redaktoren bewusst eingefügte Lesehilfe handelt. Die Bundesformel nimmt damit innerhalb des Pentateuch eine strukturierende Funktion wahr.<sup>277</sup> Bei einer kanonischen Lektüre prägt die

---

<sup>271</sup> A.a.O., 19.

<sup>272</sup> Rendtorff, Bundesformel (1995b), 19.

<sup>273</sup> Vgl. a.a.O., 27. Wie Rendtorff exemplarisch an Ex 6,2-8 zeigen kann, umfasst die Bundesformel damit alle wesentlichen Themen und Aspekte der priesterlichen Komposition. Es gebe keine andere theologische Formulierung, die Vergleichbares leiste. Vgl. a.a.O., 53.

<sup>274</sup> A.a.O., 31. Bezogen auf die einzelnen Literaturbereiche des Pentateuch kommt Rendtorff zu gleichen Ergebnissen: Die Bundesformel umfasse demnach nicht nur wesentliche Themen der priesterlichen Texte, sondern werde auch mit den Themen verbunden, die für die Theologie des Deuteronomiums bedeutsam seien. Vgl. a.a.O., 53ff. Vgl. dagegen die kritischen Bemerkungen der Rezension von Braulik, Rendtorff, 23. Selbst wenn man den Beobachtungen Brauliks zustimmt, dass die Bundesformel keineswegs mit allen Themen verbunden ist, ändert das nichts an dem Gewicht, das Rendtorff ihr für den Pentateuch als Gesamtwerk zuschreibt.

<sup>275</sup> Rendtorff, Bundesformel (1995b) 70.

<sup>276</sup> Vgl. a.a.O., 71.

<sup>277</sup> Vgl. a.a.O., 89.



Bundestheologie, die durch die Bundesformel präzisiert wird, demnach den ersten, grundlegenden Teil des alttestamentlichen Kanon.

Bezogen auf die anderen Kanontteile muss die Untersuchung freilich zu anderen Ergebnissen führen. So fehlt die Bundesformel bei den früheren Propheten und begegnet etwa im Jeremia- und Ezechielbuch fast nur in Heilsworten.<sup>278</sup> Doch das Bundesschweigen der frühen Prophetie und die Beschränkung auf die Heilszusagen bedeuten Rendtorff zufolge keineswegs, dass die grundlegende Zusage des Pentateuch durch das Verhalten des Volkes aufgehoben werden könnte. Wenngleich die Rede vom Neuen Bund in Jer 31,31 innerhalb des Alten Testaments singulär ist, spiegele sie eine schon im Pentateuch enthaltene Erfahrung. Denn die Erzählung Ex 32-34 berichtet von nichts anderem als von einem Bundesbruch des Volkes, an den sich ebenfalls eine „Bundeserneuerung“ anschließt.<sup>279</sup> Eine Reihe von Texten weist nach Rendtorff in eine ähnliche Richtung, wenn sie betonen, „... daß der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, trotz der Sünde Israels von Gottes Seite nicht gebrochen wird, sondern daß er vielmehr auf eine neue Grundlage gestellt wird.“<sup>280</sup> Auf der synchronen Textebene kann damit nicht von einem vollkommen Neuen Bund oder von verschiedenen Bündern die Rede sein. Rendtorff spricht aus diesem Grund folgerichtig von dem einen, immer wieder neuen Bund.<sup>281</sup>

Welche *theologischen Konsequenzen* zieht Rendtorff nun aus seinen exegetischen Überlegungen? Zunächst hatte Rendtorff sich den Formulierungen der Rheinischen Synode von 1980 angeschlossen. Diese hatte erklärt: „Wir glauben an die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.“<sup>282</sup> Rendtorff erkennt in der Formel einen doppelten Gewinn: Zum einen wende sie sich gegen die gängige Aberkennung der Sonderstellung Israels als Volk Gottes. Und zum anderen vermeide die Ausweitung des Bundesbegriffes umgekehrt, dass Heidenchristen sich zu Gliedern des Volkes Israel erklären.<sup>283</sup> Allerdings hatte die kritische Diskussion zu Beginn der 1990er Jahre die Ausweitung des Bundes auf die „Heidenvölker“ problematisiert. Wie im Eingangskapitel gezeigt wurde, hat insbesondere Frank Crüsemann in verschiedenen Zusammenhängen die Leistungsfähigkeit des Bundesbegriffes für eine angemessene Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum in Zweifel gezogen. Mitte der 1990er Jahre wendet sich auch Rendtorff gegen eine Verwendung des Bundesbegriffes zur Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum, weil seiner Auffassung zufolge die exegetische Basis für eine Ausweitung des Bundes auf die Völker schlichtweg fehle.<sup>284</sup> Auch gegenüber einer ‘Zwei-Bünde-Theorie’, die den Neuen Bund im Neuen Testament verwirklicht sieht, bleibt Rendtorff skeptisch: „Die Rede vom »neuen Bund« ist also im Neuen Testament keine Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde oder Kirche. Sie ist vielmehr eine der vielfältigen Formen, in denen die sich entwickelnde und konstituierende christliche Gemeinschaft

---

<sup>278</sup> Vgl. a.a.O., 57

<sup>279</sup> Vgl. a.a.O., 73f.87, sowie ders., *Theologie* (2001), 31. 265.

<sup>280</sup> Rendtorff, *Bundesformel* (1995b), 74. Vgl. auch ders., *Sünden* (2000c), 154: „Es gibt keine einzige Stelle in der Hebräischen Bibel, im Ersten Testament, an der gesagt würde, daß Gott selbst seinen Bund aufgehoben oder zerbrochen hätte, aber es gibt viele Stellen, die mit Nachdruck das Gegenteil sagen.“

<sup>281</sup> Vgl. die Überschrift des vorletzten Abschnittes, Rendtorff, *Bundesformel* (1995b), 80. Vgl. auch ders., *Noah* (1999a), 135.

<sup>282</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, *Kirchen*, 594.

<sup>283</sup> Vgl. Rendtorff, *Gott* (1989d), 116. Vgl. ähnlich auch ders., *Identität* (1995a), 8, sowie ders., *Impact* (1993a), 164.

<sup>284</sup> Vgl. Rendtorff, *Israel* (1994d), 127. Dennoch blieben die Völker im Alten Testament stets im Blick, wie eine Reihe von Stellen zeigte. Vgl. a.a.O., 130ff.

ihre Identität in der ambivalenten und dialektischen Spannung von Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis zum Judentum auszudrücken versuchte.“<sup>285</sup>

Doch wenn sowohl eine Ausweitung des Bundes auf die Völker als auch eine ‘Zwei-Bünde-Theorie’ ungeeignet sind, um das Verhältnis von Christentum und Judentum sachgemäß zu fassen, stellt sich die Frage, wie dies Rendtorff zufolge gelingen kann. Er schlägt zunächst vor, vielfältige Aspekte zu berücksichtigen, wie sie sich auch schon in der Verhältnisbestimmung Israel und die Völker im Alten Testament niedergeschlagen hätten.<sup>286</sup> Grundlegendes Kriterium jeder Verhältnisbestimmung bleibt indes die Vorrangstellung Israels. Rendtorff kommt es, wie er selbst sagt, auf die Einhaltung der heilsgeschichtlichen Reihenfolge an.<sup>287</sup> Als neuer Ansatzpunkt bietet sich vor diesem Hintergrund die Abrahamerzählung an. Die Erwählung Abrahams bildet nach Rendtorff die Grundlage auch für die heilvolle Zuwendung Gottes zu den Völkern der Welt. Damit rückt Gen 12,3 in den Mittelpunkt des theologischen Interesses von Rendtorff, ein Text, der schon im Programm ‘Offenbarung als Geschichte’ eine wichtige Rolle spielte.<sup>288</sup> Er schreibt zu diesem Text: „»Alle Familien der Erde« sollen Anteil bekommen an dem, was Gott mit Abraham begonnen hat. *Dort sind wir mitgemeint*. Wir gehören zu diesen »Familien der Erde«, zu den Völkern, von denen in der Bibel immer wieder die Rede ist. ... Durch das Erscheinen Jesu von Nazareth hat sich die Tür geöffnet, durch die nun Menschen aus allen Völkern hindurchgehen können, um an dieser Erkenntnis [dass der Gott Israels der eine, einzige Gott ist; V.J.] teilzuhaben.“<sup>289</sup> Interessant an dieser Wendung ist nun, dass Rendtorff den Text christologisch-soteriologisch interpretiert und sich dabei u.a. auch auf seine neutestamentliche Auslegung in Gal 3,8 beruft.<sup>290</sup> Der ansonsten in dieser Hinsicht „stumme“ Rendtorff entdeckt in Friedrich-

---

<sup>285</sup> Rendtorff, Israel (1994d), 136. Vgl. ähnlich auch ders., Bund (1998b), 100. Rendtorff ist erst nach und nach voll auf die Linie der Kritiker eingeschwenkt. 1994 fasst er die Diskussion noch wie folgt zusammen: „Es geht vordergründig um die Frage, ob der Begriff »Bund« das leisten kann, was viele von uns im Gefolge der rheinischen Synodalerklärung von ihm erhofft haben.“ Vgl. Rendtorff, Bund (1994c), 7, sowie ders., Vorarbeiten (1998e), 10. In seiner Besprechung der Studie ‘Christen und Juden III’ aus dem Jahr 2000 lobt Rendtorff dagegen deren kritische Betrachtung der Bundestheologie, allerdings ohne selbst Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Vgl. Rendtorff, Schritt (2000b), 177.179.

<sup>286</sup> Vgl. Rendtorff, Israel (1994d), 137.

<sup>287</sup> Vgl. Rendtorff, Vorarbeiten (1998e), 7. „Die Existenz Israels bedarf gegenüber der des Christentums keiner Begründung. Wohl aber bedarf es der erklärenden Beschreibung, wie sich aus dem Judentum heraus eine neue Gemeinschaft entwickeln konnte, die sich schließlich vom Judentum trennte und eine eigene »Religion« entwickelte.“ Vgl. ähnlich, ders., Dialog (1990b), 25f., sowie ders., Identität (1995a), 8.

<sup>288</sup> Im Programm ‘Offenbarung als Geschichte’ wird Gen 12 als Verheißung verstanden, die im Erscheinen des Christentums ihre Erfüllung gefunden hat: „Daß Israel zum Segen aller Völker werden sollte, ist erfüllt – aber erst darin, daß der Glaube an den einen, wahren Gott, der in Israel seine Wurzeln hat, in der christlichen Religion zu allen Völkern gekommen ist.“ Vgl. Rendtorff, Geschichte (1964), 106. Vgl. a.a.O., 17ff. Der Umgang mit dem Text ist freilich ein völlig anderer, insofern in den frühen Belegen noch die klassische Substitutionstheorie durchscheint. Zu den aktuellen Belegen vgl. Rendtorff, Christen (1997b), 31, ders., Identität (1995a), 9f., sowie ders., Dialog (1989c), 53. In der Theologie allerdings fehlt der Hinweis auf diese Interpretationsmöglichkeit. Vgl. Rendtorff, Theologie (1999b), 19.49; ders., Theologie (2001), 27.33.

<sup>289</sup> Rendtorff, Christen (1997b), 40f. Vgl. ähnlich ders., Christ (1998a), 80ff. In einem früheren Aufsatz formuliert Rendtorff analog, ohne jedoch auf Gen 12 hinzuweisen: „Die Gotteserkenntnis der Völker geschieht also nicht an Israel vorbei oder so, daß sie Israels Gotteserkenntnis dabei hinter sich lassen. Im Gegenteil: indem sie Gott als den Gott Israels erkennen, erkennen sie ihn als den einen und einzigen Gott. Anders ausgedrückt: Gott offenbart sich den Völkern als der *eine*, der er ist, indem er sich ihnen als der Gott Israels offenbart.“ Vgl. Rendtorff, Offenbarung (1981c), 118. Im selben Zusammenhang weist Rendtorff noch darauf hin, dass die Öffnung zu den Völkern hin durchaus kein Merkmal der Spätzeit Israels sei, sondern an den Anfang der Geschichte Israels gehöre. Vgl. a.a.O., 121f.

<sup>290</sup> Vgl. Rendtorff, Vorarbeiten (1998e), 8. Die soteriologisch-christologische Ausrichtung verdeutlicht auch die folgende Aussage: „... etwas sehr Entscheidendes ist schon geschehen: Die Botschaft von dieser Hoffnung und von der Lebensmöglichkeit, die sie schon jetzt eröffnet, ist zu den Völkern gedrungen, ... zu uns, so daß wir mit

Wilhelm Marquardt einen theologischen Bundesgenossen: „Er [Marquardt; V.J.] stellt den kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Israel und der Kirche unter dem Gedanken der Abrahamskindschaft her. ... Auch dies könnte ein Zugang zu der Frage sein, wie wir die Zugehörigkeit der Christen und der Kirche zur göttlichen Erwählungsgeschichte denken können, ohne in die Rechte des jüdischen Volkes einzugreifen.“<sup>291</sup> Aus dieser Position heraus lehnt Rendtorff ferner – wiederum Marquardt folgend – die christologische Bezeichnung Jesu als „Messias Israels“ ab: „Ob Jesus oder irgendein anderer der Messias *für* Israel ist, können nur Juden entscheiden. Wir Christen können nur singen: »Nun komm, der Heiden Heiland«.“<sup>292</sup> Obwohl Rendtorff das Thema der Christologie ansonsten auszuklammern versucht, weil es mit jüdischem Denken nicht zuletzt aufgrund seiner antijudaistischen Ausformungen nicht zu verbinden sei,<sup>293</sup> wagt er einen Abstecher auf das Feld der Dogmatik. Zweierlei dürfte die Formulierung Marquardts für Rendtorff interessant gemacht haben. Zum einen entspricht sie seinem Grundanliegen, die Vorrangstellung Israels unangetastet zu lassen. Der Bund Gottes bleibt seinem Volk Israel vorbehalten. Und zum anderen eröffnet die Formel die Möglichkeit, die liebende Zuwendung Gottes auch zu den Völkern der Welt in Einklang mit dem alttestamentlichen Zeugnis auszudrücken. Die christologische Grundposition Rendtorffs ließe sich in einem Satz wie folgt formulieren: Der eine ungekündigte, immer wieder neue Bund Gottes mit seinem Volk Israel hat in Jesus Christus soteriologische Bedeutung auch für die Kirche aus den Heidenvölkern.

Freilich sind die angeführten Aussagen randständig, vergleicht man sie etwa mit Childs umfassend formulierter Christologie. Rendtorff ist und bleibt vorrangig an einer theologischen Auslegung der Hebräischen Bibel interessiert, die auf traditionsgebundene Aneignungsversuche, seien sie jüdisch oder christlich, verzichten will. Seine Interpretation von bundestheologisch relevanten Texten zeigt indessen, dass er das ins Auge gefasste hermeneutische Programm, das mit den Stichworten „holistische Interpretation“ und „gemeinsame christlich-jüdische Auslegung des Alten Testaments“ charakterisiert werden kann, überzeugend umzusetzen weiß.

## 5 Zusammenfassung: Die Bedeutung des Ansatzes von Rendtorff für eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch

Die bundestheologischen Überlegungen Rendtorffs haben seinen Ansatz noch einmal eindrucksvoll vor Augen geführt. Rendtorff darf als Vorreiter einer Hermeneutik gelten, die im ständigen Gespräch mit dem Judentum steht. Davon zeugen seine exegetischen und theologischen Arbeiten ebenso wie seine häufige Teilnahme an interreligiösen und internationalen Konferenzen und Tagungen. Das vorliegende Kapitel hat versucht, den hermeneutischen Ansatz Rendtorffs unter dem Stichwort „historisch-theologische Interpretation“ zu summieren. Der Begriff trägt zum einen der Tatsache Rechnung, dass Rendtorff seit den 1980er Jahren das theologische Gespräch mit gegenwärtiger jüdischer Bibelexegese gesucht hat. Auf der gemeinsamen Basis der Hebräi-

---

Israel auf die Vollendung dieser Tage warten und hoffen können in der Gewissheit, daß Gott barmherzig und gnädig ist und nicht mit uns nach unsern Sünden handelt.“ Vgl. Rendtorff, *Sünden* (2000c), 156.

<sup>291</sup> Rendtorff, *Auschwitz* (1995e), 480.

<sup>292</sup> Rendtorff, *Vorarbeiten* (1998e), 15. Vgl. gleichlautend ders., *Christologie* (1998d), 145.

<sup>293</sup> Rendtorff setzt sich in dem Aufsatz ‘Ist Christologie ein Thema zwischen Christen und Juden?’ u.a. kritisch mit dem christologischen Ansatz Wolfhart Pannenberg auseinander und stellt zusammenfassend fest: „Dies ist ein weiterer, wesentlicher Grund für meine Zurückhaltung gegenüber der Christologie. Hier spüre ich auch, wie tief das Umdenken reicht und noch reichen muß, dem wir uns ausgesetzt haben. Ich weiß auch nicht, was dabei nötig und was möglich ist.“ Rendtorff, *Christologie* (1998d), 150. Vgl. ferner zum Problem der Diskontinuität durch die Christologie a.a.O., 141.147, sowie ders., *Theologie* (2001), 315, und ders., *Gott* (1989d), 123.

schen Bibel und der Reihenfolge der biblischen Bücher, die sie bietet, will Rendtorff das Gespräch über die theologischen Inhalte der Texte führen.<sup>294</sup> Dabei ist für ihn zentral, traditionsgebundene Aneignungen soweit wie möglich auszuschließen. Zum anderen scheint die Charakterisierung des Ansatzes als „historisch-theologische Interpretation“ berechtigt, insofern Rendtorffs Hermeneutik durchweg auf der überlieferungsgeschichtlichen Methode fußt. Ziel jeder Interpretation ist es nach Rendtorff, den Sinn des vorliegenden Endtextes als Ergebnis einer kompositorischen Arbeit zu verstehen. Aus diesem Grund grenzt Rendtorff sich auch von literaturwissenschaftlichen Ansätzen ab. Zwar stellen diese ebenfalls den kanonischen Endtext in den Mittelpunkt der Auslegung, doch betrachten sie ihn nicht in erster Linie als das Resultat eines theologischen Tradierungsprozesses, sondern vorrangig als ein Kunstwerk.<sup>295</sup> Rendtorff nimmt damit eine Mittelstellung zwischen einer leserorientierten und einer allein an den Aussageabsichten der Verfasser interessierten Hermeneutik ein. Obwohl er sich aus diesem Grund in einer Vermittlerrolle zwischen den Paradigmen der klassischen alttestamentlichen Wissenschaft und der modernen Ansätze sieht,<sup>296</sup> bleibt sein Anliegen im Wesentlichen dem „klassischen“ Paradigma verpflichtet, insofern Rendtorff sich auf die Aussageabsicht der Redaktoren beruft. Die Annahme eines „starken“ Autors bzw. Redaktors und eines ebenso kompetenten Auslegers, der der historischen Aussageabsicht des Endtextes auf die Spur kommen kann, ist jedoch zu Recht in Frage gestellt worden. Wie im Zusammenhang der Analyse der Bundestheologie gezeigt wurde, kann Rendtorff jedoch den „neutralen“ Boden der historisch-theologischen Interpretation durchaus verlassen und das Feld einer „engagierten Exegese“ betreten.<sup>297</sup> Doch bleibt ein solcher Ausflug aufgrund der theologischen Prämissen Rendtorffs die Ausnahme. Vor dem Hintergrund des zeitgeschichtlichen Kontextes wird man Rendtorff dies freilich kaum anlasten können. Selbst zur so genannten „Kriegsgeneration“ gehörend, bedeutete die Entdeckung des gegenwärtigen Judentums für die Theologie einen Epochenschritt. Rendtorff hat im Sinne der ethischen Dimension einer „Theologie nach Auschwitz“ die notwendige Konsequenz gezogen, zunächst das Gespräch mit dem zeitgenössischen Judentum zu suchen und die wiederentdeckten Gemeinsam-

<sup>294</sup> Der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn man bedenkt, dass die Reihenfolge der biblischen Bücher, wie sie die Hebräische Bibel bietet, in Rendtorffs Augen den kanonischen Entstehungsprozess abbildet und somit auch dem Christentum vorgegeben ist. Damit rückt für Rendtorff auch die im Kontext christlicher Interpretationen lange in den Hintergrund gedrängte Tora-Perspektive der Hebräischen Bibel erneut in den Mittelpunkt. „Daß die Tora auch den Christen gegeben ist und daß sie die Gebote der Tora erfüllen sollen, daran gibt es für Jesus und für Paulus überhaupt keinen Zweifel.“ Rendtorff, *Bedeutung* (1981a), 215. Vgl. auch Rendtorff, *Bibel* (1981b), 40ff. Inwiefern die Tora auch im Kontext christlicher Theologie Relevanz erhalten kann, verdeutlicht Rendtorff u.a. an den 10 Geboten und ihrer Bedeutung für die Menschenrechte. Vgl. Rendtorff, *Bedeutung* (1981a), 218ff.

<sup>295</sup> Vgl. Rendtorff, *Methode* (1986), 27. Rendtorff versteht den Endtext demgegenüber vor allem als *Entwicklungsprodukt*: „Seine Einheitlichkeit wird nicht primär als literarische verstanden, sondern als das bewußte Ergebnis eines »kanonischen Prozesses« der Komposition und Gestaltung nach bestimmten theologischen Leitgedanken.“

<sup>296</sup> Vgl. Rendtorff, *Methode* (1986), 28, sowie ders., *Paradigm* (1993b), 99ff. An anderer Stelle äußert Rendtorff die Befürchtung, als einer der Zerstörer des alten Konsenses in die Geschichte einzugehen. Vgl. ders., *Jahrzehnte* (1990c), 37.

<sup>297</sup> Den Begriff der „engagierten Exegese“ hat Rendtorff selbst in seinen Überlegungen zur Bundestheologie ins Spiel gebracht. Sie erscheint ihm als dritter Weg zwischen Inbesitznahme und Zurückweisung des Alten Testaments: „Von da aus wird klar, daß der dritte Weg keine »objektive« Exegese sein kann, die die Hebräische Bibel von einem neutralen Standpunkt aus betrachtet, sondern daß es eine engagierte theologische Exegese sein muß, die sich den neuen theologischen Problemen stellt, welche sich zwangsläufig aus einem solchen Ansatz [R. bezieht sich auf einen Ansatz, der die Hebräische Bibel weder in Besitz nimmt noch sie zurückweist; V. J.] ergeben müssen.“ Vgl. Rendtorff, *Bund* (1991c), 194. Vgl. ähnlich auch ders., *Seim* (2002a), 110.

keiten der beiden Glaubensgemeinschaften in den Vordergrund des Gesprächs zu stellen.<sup>298</sup> Die kritische Diskussion um eine jüdische Biblische Theologie und der Streit um die Ausrichtung des christlich-jüdischen Dialogs, die sich unter anderem mit der Schrift 'DABRU EMET' verbindet, haben indes gezeigt, dass dies nicht das letzte Wort sein kann.<sup>299</sup> Rendtorff gebührt das Verdienst, den Grundstein für eine christliche Bibelhermeneutik im christlich-jüdischen Dialog gelegt zu haben. Gegenwärtige hermeneutische Bemühungen dürfen auf seine Überlegungen aufbauen und müssen zugleich über sie hinaus gehen.

---

<sup>298</sup> Über die sozialpsychologischen Motive einer solchen Suche nach Gemeinsamkeiten wird man nur Mutmaßungen anstellen können. Zunächst galt es selbstverständlich eine solide Vertrauensbasis herzustellen. Wie schwierig dies war und ist, zeigen die Auseinandersetzungen etwa in der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen auf dem Ev. Kirchentag. Hinzu kommt, dass die „erste“ Generation der deutschen Gesprächspartner im christlich-jüdischen Gespräch mit der Zeit des Nationalsozialismus eigene Erinnerungen verbindet und daher besonders betroffen ist. Für sie geht es, wie Rendtorff selbst anmerkt, um Grundfragen der Identität: „In der Tat ist mein Eindruck, daß sich in dieser Frage [des christlich-jüdischen Gesprächs; V.J.] im wesentlichen Menschen engagieren, für die dabei ein Stück weit ihre eigene Identität als Christen zur Diskussion steht.“ Rendtorff, *Dialog* (1990b), 16. Wie tiefgreifend diese existentielle Krise war, kann man daran ermessen, dass Rendtorff zwischenzeitlich vor der Entscheidung stand, zum Judentum zu konvertieren. Vgl. ders., *Erwählung* (2005), 320f.

<sup>299</sup> Vgl. noch einmal die kritisch-polemische Auseinandersetzung mit dem Papier 'DABRU EMET', die J. D. Levenson im Jahr 2002 vorgelegt hat. Vgl. Levenson, *Dialog* (2002), 174. „Wenn auch die Erklärung Meinungsverschiedenheiten erwähnt und dazu auffordert, sie zu respektieren, so wird man doch das Gefühl nicht los, dass die fast zweitausend Jahre christlich-jüdischer Auseinandersetzungen ihre Grundlage in wenig mehr als in der narzisstischen Überbetonung kleiner Unterschiede haben.“ Diese Erkenntnis scheint sich allmählich auch bei Rendtorff durchzusetzen. So enden seine Bemerkungen zu 'DABRU EMET' mit einem Zitat von Edna Brocke, das einen „Dialog *in* Konfrontation“, also das Ertragenlernen der unüberwindlichen Unterschiede im Gespräch miteinander“ als Notwendigkeit anerkennt. Vgl. Rendtorff, *Emet* (2003a), 67, sowie ders., *Wahrheit* (2003c), 29f. In der letztgenannten Festschrift für Edna Brocke fährt Rendtorff fort: „Dazu müssen die Unterschiede auch namhaft gemacht und erörtert werden. Das geschieht nach meinen Beobachtungen viel zu wenig. Es setzt aber das Vorhandensein einer Vertrauensbasis voraus, die es ermöglicht, die Unterschiede zu benennen, ohne dass dies von dem Gesprächspartner als abwertende Kritik oder als Ablehnung verstanden wird.“

## IV. „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“: Der Ansatz Erich Zengers

### Einleitung

Erich Zenger kann als der exponierteste katholische Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland angesehen werden. Er zählt neben Rolf Rendtorff zu den bedeutendsten Alttestamentlern, die sich auf diesem Feld engagieren. Die Beschäftigung mit seinen hermeneutischen Überlegungen eröffnet der vorliegenden Untersuchung eine neue und weiterführende Perspektive.

In einer Vielzahl von Monographien und Artikeln hat Zenger sich zu Grundfragen des christlich-jüdischen Dialogs, des Umgangs mit dem „Alten Testament“ und des Verhältnisses der Testamente zueinander beschäftigt.<sup>1</sup> Weitere Forschungsschwerpunkte liegen in der Psalterauslegung und der Entstehungsgeschichte des Pentateuch.<sup>2</sup> Wie schon in den vorangegangenen Kapiteln werden zunächst die hermeneutischen Grundaussagen des Autors dargestellt. Zengers Ansatz kreist um ein leserorientiertes Modell, das dem „objektivistischen“ Entwurf Rendtorffs überlegen ist. Von Zenger selbst wird sein Konzept unter das Motto „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ gestellt und wie folgt definiert: „Den methodisch reflektierten Versuch, die beiden Teile der christlichen Bibel so miteinander zu korrelieren und zu konfrontieren, daß ein produktiver Streit um die Wahrheit entsteht, in den sich die LeserInnen hineinnehmen lassen, könnte man eine »Hermeneutik der kanonischen Dialogizität« nennen.“<sup>3</sup> Die Definition macht zweierlei deutlich: Zenger denkt aufgrund seiner katholischen Wurzeln ganz klar gesamtbiblisch und orientiert sich dabei an den literaturwissenschaftlichen Lesetheorien. Ausgehend von dieser Beobachtung soll zunächst den besonderen Voraussetzungen der hermeneutischen Theoriebildung ein eigener Abschnitt gewidmet werden, der vor allem ihre katholische Grundlegung in den Blick nimmt (Seite 176ff.). Die von Zenger aus diesen Vorgaben entwickelten hermeneutischen Grundgedanken werden in dem darauf folgenden Abschnitt erläutert (Seite 185ff.) und anschließend der „Praxisprobe“ unterzogen (Seite 210ff.). Wie schon in den vorherigen Kapiteln der Arbeit wird die Darstellung in diesem Zusammenhang die Bundestheologie Zengers untersuchen. Da diese den für den Ansatz Zengers zentralen theologischen Hintergrund bildet, insofern

---

<sup>1</sup> Vgl. die in der Festschrift ‘Das Manna fällt auch heute noch’ von 2004 zusammengestellte Gesamtbibliografie Zengers sowie die Homepage des Instituts für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments der Universität Münster ([http://egora.uni-muenster.de/fb2/zrat/sp\\_auto\\_36415.cfm?part=bibliografie](http://egora.uni-muenster.de/fb2/zrat/sp_auto_36415.cfm?part=bibliografie); Stand: 2.7.2007). Als grundlegende Literatur zum Thema seien genannt: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, 1991; Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, 1993. Vgl. ferner: Heilige Schrift der Juden und der Christen. In: Einleitung in das Alte Testament, 2004, 11-33; Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz. In: Eine Bibel – zwei Testamente, hg. von C. Dohmen und T. Söding, 1995, 143-158.

<sup>2</sup> Vgl. zur Psalterexegese: F.-L. Hossfeld/ E. Zenger: Psalm 51-100 (HThKAT), 2002; Dies.: Die Psalmen 1-50, 1998; Dies., Die Psalmen 51-100, 2001 (NEB); Zenger, Psalmen. Auslegungen 1-4, 2003; Ders., Das Buch der Psalmen. In: Einleitung in das Alte Testament, 2004, 348-370; Ders., Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. In: BiKi 56 (2001), 8-15; Ders., Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. von E. Zenger, 1998, 1-57; Ders., Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Fuglister, 1991, 397-413. Vgl. zur Pentateuchdiskussion: Ders., Die Bücher der Tora/ des Pentateuch. In: Einleitung in das Alte Testament, 2004, 60-135; Ders., Wo steht die Pentateuchforschung heute? In: BZ 24 (1980), 101-116; Ders., Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise. In: ThRv 78 (1982), 353-362.

<sup>3</sup> Zenger, Thesen (1995d), 154.

sie den gesamtbiblischen Zusammenhang unter dem Stichwort ‘Ein-Bund-Theorie’ herstellt, wird ihr ein eigener Abschnitt gewidmet (Seite 223ff.).

## 1 Katholische Voraussetzungen

Anders als im protestantischen Lager, in dem der christlich-jüdische Dialog u.a. durch die Tätigkeit der ‘Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag’ oder die kirchenamtlichen Papiere wie die EKD-Studie ‘Juden und Christen’ und den Rheinischen Synodalbeschluss vorangebracht wurde, ist die katholische Diskussion von den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1.2) und den Aussagen Johannes’ Pauls II. (1.3) beeinflusst. Diese bedeuteten einen theologischen Neuanfang nach der Katastrophe von Auschwitz, die auch in Zengers Denken einen hermeneutisch zentralen Platz einnimmt (1.1).

### 1.1 „Theologie nach Auschwitz“

„Dem Judentum bin ich erstmals im Sommer 1966 begegnet. Zwar faszinierte mich das Alte Testament schon in meiner Schulzeit so sehr, dass ich privat Hebräisch lernte, um das Alte Testament auf Hebräisch lesen zu können. ... Aber dass der Umgang mit diesem Teil der christlichen Bibel mich zu einem besonderen Interesse am zeitgenössischen Judentum bewegt hätte, kann ich nicht sagen.“<sup>4</sup> So beginnt Zenger den – für seine Generation typischen – Bericht über seinen theologischen Werdegang. Eine Auseinandersetzung mit dem Judentum und damit zusammenhängend mit der Schoah setzt erst ein, als der Alttestamentler nach Israel reist, um dort modernes Hebräisch zu lernen. Zenger berichtet von dem Sprachkurs, an dem er als einziger Deutscher teilnahm, und erzählt weiter, wie er zu privaten Feiern eingeladen wurde: „Fast immer wurde ich dabei mit Erzählungen über die Nazizeit und über die schreckliche Geschichte von Verschleppung und Tod konfrontiert. Es machte mich fassungslos und sprachlos zugleich, dass ich selbst darüber so wenig wusste ... Das beschämte mich – und forderte mich heraus, vor allem als alttestamentlich interessierten Theologen.“<sup>5</sup>

Wie viele andere Theologen überwand Zenger die Sprachlosigkeit zum Thema Juden und Christen erst gegen Ende der 1970er Jahre.<sup>6</sup> Erste wissenschaftliche Konsequenzen deutete er in der kritischen Besprechung des ‘Arbeitspapiers des Gesprächskreises »Juden und Christen«’ vom 24. April 1979 und der ‘Erklärung der deutschen Bischöfe’ vom 28. April 1980 an. Zenger

---

<sup>4</sup> Zenger, Theologie (2004f), 283. Vgl. auch ders., Geleitwort (1985), 11: „In meinem eigenen Religionsunterricht und in meinem Theologiestudium habe ich selbst nie etwas über das heutige Judentum gehört.“ An anderer Stelle bekennt er, dass er zu Beginn seiner Karriere als Lehrer des Alten Testaments ebenfalls antijudaistische Vorurteile weitergegeben habe. Vgl. Zenger, Warum (1996d), 5.

<sup>5</sup> Zenger, Theologie (2004f), 283.

<sup>6</sup> Frühere Quellen sind leider nicht ausfindig zu machen, auch die Bibliographie der Publikationen Zengers lässt keine früheren Aussagen erkennen. Die Publikation zum Thema ‘Absolutheit des Christentums’ aus dem Jahr 1977, in der Zenger mit einem Beitrag über Gen 12, 1-4a vertreten ist, weist nur ganz am Rande Bezüge zum christlich-jüdischen Dialog auf. Zenger bemerkt am Ende seines Beitrages: „Woher nimmt die christliche Kirche ihren exklusiven Anspruch, wenn das oben dargestellte Ringen [Zenger geht von einem identifizierbaren Wachstumsprozess aus, der den Text immer wieder aktualisierte; V.J.] der biblischen Offenbarungsgeschichte, dogmatisch gesprochen, als ein von Jahwe, dem Vater Jesu, selbst inspirierter Prozeß verstanden werden muß? Wie findet die Theologie einen hermeneutischen Ansatz, um diesen sehr wichtigen Prozeß zu beurteilen bzw. seine theologische Perspektive satzhaft zusammenzufassen? Und vor allem: Gefährdet die Formulierung eines Absolutheitsanspruches der christlichen Kirche nicht gerade jene Dynamik und Offenheit, die ihr als Kirche »in der Nachfolge Abrahams« (Gen 12,3b) von Jahwe selbst eingestiftet ist?“ Zenger, Jahwe (1977), 62. Allerdings war Zenger bereits seit 1976 Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

stellt seine Betrachtung unter das Motto von Karl Barths so genanntem „ökumenischen Testament“: „Wir wollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“<sup>7</sup> Während er den Text von 1979 für zu unkonkret und zu wenig theologisch hält, beurteilt er die ‘Erklärung der deutschen Bischöfe’ positiver. Sie sei ein echter Neubeginn, insofern hier auf die jüdischen Wurzeln des Christentums hingewiesen und mit den klassischen antijüdischen Klischees aufgeräumt werde. Ferner füge sich das Dokument geschickt in die bisherige lehramtliche Diskussion ein.<sup>8</sup> Dennoch bemängelt Zenger auch hier theologische Schwächen, insofern eine angemessene Verhältnisbestimmung von Kirche und gegenwärtigem Judentum unterbleibt und das Dokument zugleich kaum christliche Substanz aufweist. Besonders bedauerlich sei, dass die Erklärung „... *unsensibel gegenüber den faktischen Belastungen* [ist], unter denen das Verhältnis von katholischer Kirche und jüdischem Volk auch heute noch steht.“<sup>9</sup> Dieser Punkt hat für Zenger besonderes Gewicht, fürchtet er doch, das Papier könnte bezüglich der christlichen Schuld und Verantwortung an der Schoah hinter bereits gewonnene Erkenntnisse zurückfallen. Zenger entdeckt in dem Dokument einen, wie es heißt, „gefährlichen Aufrechnungs- und Verdrängungsmechanismus“, der die Mitschuld der katholischen Kirche an den Verbrechen gegen die Juden geradezu verleugne.<sup>10</sup> Zenger warnt an anderer Stelle im Anschluss an den Publizisten Ralph Giordano vor einer „zweiten Schuld“ der Verdrängung. Diese lasse sich auch in dem ‘Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938’ nachweisen, die unter dem Titel ‘Die Last der Geschichte annehmen’ veröffentlicht wurde.<sup>11</sup> Zenger beklagt die mangelnde Kraft des Papiers, das kirchliche Versagen deutlicher zu benennen und schreibt weiter: „Die Schuld, die uns als Kirchen belastet, ist nicht nur, daß unsere Kirchenleitungen damals geschwiegen haben. Es ist vielmehr die Schuld, daß die jahrhundertlang wiederholten theologischen und kirchlichen Todesurteile über das Judentum und die Juden den Boden mitbereitet haben für die Ideologie der Nazis und die Sensibilität unserer Kirchenmitglieder gelähmt haben für das, was dann geschah.“<sup>12</sup> Aus dieser Erkenntnis erwächst Zenger zufolge nicht nur eine moralische Verpflichtung gegenüber dem jüdischen Volk, sondern die Kirche muss sich selbst einem radikalen theologischen Umdenkensprozess unterziehen.<sup>13</sup>

Zenger stellt den notwendigen theologischen Paradigmenwechsel unter das Leitwort „Theologie nach Auschwitz“ und vollzieht damit eine Wendung, die auch bei Rendtorff zu beobachten war. Auschwitz als „Realsymbol“ für die Schoah und als „Inbegriff für die Katastrophe der christlich-

---

<sup>7</sup> Zenger, Ökumene (1981), 245. Vgl. neben dem zitierten Aufsatz den inhaltlich identischen Beitrag ‘Der Dialog muß weitergehen’ (1982b) in dem Sammelband ‘Die Katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945 – 1982’, 25-40.

<sup>8</sup> Vgl. zum Dokument von 1979 Zenger, Ökumene (1981), 249f. Vgl. zum Dokument der deutschen Bischöfe a.a.O., 252f.

<sup>9</sup> Zenger, Ökumene (1981), 255. Vgl. zu den übrigen Kritikpunkten a.a.O., 254f.

<sup>10</sup> Vgl. Zenger, Ökumene (1981), 255f.

<sup>11</sup> Vgl. Zenger, Schuld (1989b), 87f. Vgl. auch die Publikation von Ralph Giordano: ‘Die zweite Schuld, oder: Von der Last, Deutscher zu sein’, Hamburg 1987.

<sup>12</sup> Zenger, Schuld (1989b), 93. Vgl. auch ebd.: „Der theologisch legitimierte Judentumhaß der Christen war vorbereitend mit am Werke, als die rassistische Judenverfolgung und Judenvernichtung durch die Nazis ausbrachen.“ In der Formulierung klingt deutlich der Synodenbeschluss der Ev. Kirche im Rheinland von 1980 an, der von „christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust“ gesprochen hatte. Vgl. das Zitat bei Zenger, Identität (1992a), 173, sowie ähnlich a.a.O., 177ff.

<sup>13</sup> Vgl. Zenger, Schuld (1989b), 94: „Wir haben zwar den Tod der Opfer beklagt, aber wir haben noch kaum gefragt, welche falsche Lehre von Gott und welches falsche Verhalten gegenüber Menschen wir weiterhin überliefern und ausüben ...“.



jüdischen Geschichte“ wird für Zenger zu einem, wie er sagt, „Zeichen der Zeit“.<sup>14</sup> Das historische Ereignis und die ihm zugeschriebene Bedeutung prägen nach Zengers Auffassung alle anschließenden theologischen Diskurse. Die Schoah wird so zu einem „Wendepunkt in der christlichen Theologie“. Zenger schließt sich mit dieser Formulierung Bertold Klapperts Erläuterungen des rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 an, in denen er die Bedeutung der Schoah wie folgt skizziert: „Der Holocaust ist nicht ein Wendepunkt in der Offenbarung Gottes, aber in der Tat der Wendepunkt im Verhältnis der Christen zu den Juden.“<sup>15</sup> Zenger nimmt das hier vorgeschlagene Grundmodell auf, wenn er Auschwitz als „Zeichen der Zeit“ definiert. Denn die Begriffsbildung macht deutlich, dass die christliche Theologie die Herausforderungen annehmen muss, die mit Auschwitz verbunden sind, ohne dabei jedoch der Schoah eine quasi offenbarungstheologische Bedeutung zuschreiben zu müssen.<sup>16</sup> Sucht man nun nach einer theologischen Begründung für das vorgetragene Programm, so stößt man bei Zenger an verschiedenen Stellen auf die politische Theologie von Johann Baptist Metz.

Zenger bekennt: „Vieles von dem, was ich in den letzten Jahren gelernt und geschrieben habe, aber auch vieles, was mich bei meinem Einsatz für die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses geleitet hat, verdanke ich der Theologie von J. B. Metz.“<sup>17</sup> So findet Zenger dort auch die theologische Begründung für sein Verständnis einer „Theologie nach Auschwitz“. Durchaus mit ironischem Unterton merkt er, bezogen auf die Polemik der Professoren der Bonner Fakultät gegen den rheinischen Synodalbeschluss, an: „Als Katholik kann ich hier nur sagen: Wenn Theologie und theologische Identität nicht fundamental in Auseinandersetzung mit der konkreten Geschichte ihre Gestalt gewinnen dürften, hätte es Martin Luther und die Reformation nicht geben dürfen. Nein, christliche Identität ist heute nur in Auseinandersetzung mit der Shoah neu zu suchen und zu finden.“ Zenger fährt fort, indem er sich auf Metz' Vorstellung einer anamnetischen Kultur bezieht: „Eine christliche Theologie, die so redet, als hätte es Auschwitz nicht gegeben, wäre eine Theologie, die ihren eigenen spezifischen Geist verraten hätte, der von den jüdischen Anfängen des Christentums her ein anamnetischer Geist, ein Geist der geschichtlichen Erinnerung ist.“<sup>18</sup> Das Konzept der anamnetischen Kultur hatte Metz als

<sup>14</sup> Vgl. zur symbolischen Bedeutung von Auschwitz Zenger, *Identität* (1992a), 172: „Anders als die anderen Lager ist Auschwitz als der größte jüdische Friedhof Europas das Realsymbol für den Versuch, das jüdische Volk auszurotten, für den Holocaust, wie wir früher sagten, für die Schoah, die Katastrophe, die Vernichtung, wie wir heute – wohl richtiger – sagen. Gerade im deutschen Sprachraum wurde Auschwitz darüber hinaus auch zum Inbegriff für die Katastrophe der christlich-jüdischen Geschichte und zum Mahnwort christlicher Umkehr.“ Die Formulierung Auschwitz als „Zeichen der Zeit“ findet sich bereits in Friedrich-Wilhelm Marquardts 'Von Elend und Heimsuchung der Theologie' (1988), wo es heißt: „Die Judenmorde unseres Jahrhunderts und ihre von Theologie und Kirche zu verantwortenden Voraussetzungen und Folgen sind die Zeichen unserer Zeit, die jede Theologie in bisher unbekannter Weise radikal fraglich machen.“ A.a.O., 74. Bei Zenger wird das Zitat entschärft wiedergegeben. Dort steht: „»... in bisher unbekannter Weise in Frage stellen.«“ Vgl. Zenger, *Testament* (1994b), 12.

<sup>15</sup> Vgl. das Zitat bei Zenger, *Identität* (1992a), 173. Dort findet sich auch die Wendung, dass der „Holocaust als Wendepunkt in der christlichen Theologie“ anzusehen ist.

<sup>16</sup> Auch hier folgt Zenger zunächst Klappert, der vier Herausforderungen nennt, welche die Schoah an die Kirche stellt – eine konfessorische, eine hermeneutische, eine historisch-politische und schließlich eine dialogische. Vgl. Zenger, *Identität* (1992a), 174.

<sup>17</sup> Zenger, *Kraft* (1993i), 12. Beide Theologen unterrichteten von 1973 bis zur Emeritierung von Metz im Jahre 1993 gemeinsam an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster. Erste Anregungen einer politischen Theologie hatte Zenger allerdings schon früher aufgenommen. Vgl. dazu etwa die Überlegungen zur anthropologischen Interpretation aus dem Jahr 1971, wo Zenger die existenziale Interpretation um gesellschaftspolitische Aspekte erweitern will. Vgl. Zenger, *Methoden* (1971b), 143f.

<sup>18</sup> Zenger, *Identität* (1992a), 174f. Vgl. auch ders., *Thesen* (1995d), 143, sowie gleichlautend ders., *Überlegungen* (1995e), 137, mit Zitat Metz: „Ein solches Zeichen der Zeit ist für unsere Epoche »Auschwitz« als »die Signatur

Gegenentwurf zu einem christlichen Triumphalismus entfaltet, der sich gegenüber dem menschlichen Leiden als weitestgehend unempfindlich zeigt. Zenger greift in mehreren Zusammenhängen auf dieses Konzept zurück, so etwa im Rahmen seiner hermeneutischen Überlegungen zu den so genannten Feind- und Rachepsalmen.<sup>19</sup> Auschwitz wird für Zenger damit aber nicht nur zu einem Symbol theologisch notwendiger Neuorientierung, sondern zu einer die christliche Identität fundamental bestimmenden Kategorie. Christliche Identität wird von ihm grundlegend als eine „gestörte, verwundete Identität“ charakterisiert, die bleibend auf ihre jüdischen Wurzeln bezogen ist.<sup>20</sup> Damit markiert Auschwitz für Zenger einen elementaren Einschnitt. Auschwitz als Zeichen der Zeit wird für ihn zu einem Dreh- und Angelpunkt, der sowohl sein theologisches wie auch sein hermeneutisches Denken nachhaltig bestimmt und grundlegend verändert.

## 1.2 Nostra Aetate als theologische Neuorientierung

„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abraham geistlich verbunden ist.“<sup>21</sup> Mit diesen Worten beginnt der berühmte vierte Artikel der Erklärung ‘Nostra aetate’ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die 1965 verabschiedet wurde. Dieser Erklärung kommt Zenger zufolge eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu, denn mit ihr habe die katholische Kirche begonnen, das Verhältnis zum Judentum grundlegend neu zu definieren.

---

epochalen Einschnitts: Christliche Theologie, die mehr und anderes ist als situations- und gedächtnislose Heilslehre, ist fortan ‘Theologie nach Auschwitz’.“ Vgl. auch ders., Kraft (1993i), 13, wo Zenger ebenfalls Metz zitiert: „»... In diesem Sinne gebe ich meinen Studenten ein scheinbar sehr einfaches, aber eigentlich höchst anspruchsvolles Kriterium zur Beurteilung der theologischen Szene an die Hand: Fragt euch, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, daß sie vor und nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!«“

<sup>19</sup> Darauf ist im Zusammenhang der Psalterhermeneutik Zengers nochmals ausführlich zurückzukommen. Zenger argumentiert, dass diese Psalmen „das Netz der Gewalt bewußt machen“ können und erinnert an die Abschiedsvorlesung von Metz, der schreibt: „M.E. verlor das Christentum im Prozeß dieser Theologiewerdung seine Leidempfindlichkeit oder – theologisch gesprochen – seine Theodizeeempfindlichkeit, d.h. die Beunruhigung durch die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden.“ Zenger, Rache (2003g), 146f. Die biblische Sprache und insbesondere die Gebetssprache der Psalmen kann nach Metz in diesem Prozess einen wichtigen Beitrag zum Widerstand gegen die vorherrschende Ungerechtigkeit leisten: „Diese Sprache ist viel widerstandsfähiger, viel weniger geschmeidig und anpassungsbereit, viel weniger vergeblich als die platonische oder idealistische Sprache, in der die Theologie sich um ihre Modernitätsverträglichkeit bemüht und mit der sie ihre Verblüffungsfestigkeit gegenüber allen Katastrophen und allen Erfahrungen der Nichtidentität probt.“ Vgl. auch a.a.O., 177. Zenger schließt an: „Daß unsere traditionelle liturgische Sprache »in Auschwitz« ihre Unschuld verloren hat, haben wir immer noch nicht begriffen. Ob der Stachel der Feindpsalmen uns aus dem christlichen Irrglauben aufwecken kann, daß *eigentlich* alles so weiter gehen könne wie bisher?“ Vgl. zur Debatte um die Botschaft des Amos Zenger, Amos (1988), 394ff.

<sup>20</sup> „Christliche Identität ist von ihrem Ansatz her eine Identität, die sich aus und in der geschichtlichen Erinnerung konstituiert. Indem Christen die Gottesgeschichte Israels erinnern, halten sie fest, daß Kirche im und aus dem Judentum entstanden ist und an das Judentum gebunden bleibt. Indem die Kirche ihr Versagen und ihre Schuld gegenüber dem jüdischen Volk erinnert, indem sie ihren Anteil an Auschwitz nicht verdrängt, sondern ihn beklagt und als Stachel der Umkehr erinnert, verwehrt sie sich ihrem Hang zum Triumphalismus und ihrer Neigung zur Allianz mit den jeweils Herrschenden. Christliche Identität ist gestörte, verwundete Identität. Mit dieser Wunde muß die Kirche leben. Wenn sie diese ihre geschichtliche Verwundung wahrnimmt, kann sie demütiger und menschlicher werden. Nicht nur den Juden gegenüber.“ Zenger, Identität (1992a), 191f. Vgl. auch die Aufnahme des Diktums von Elie Wiesel, das auch für Rendtorff entscheidende Bedeutung hatte: „»Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.«“ A.a.O., 184. Vgl. auch ders., Grund (2003b), 121, wo Zenger den Satz wie folgt interpretiert: „In Auschwitz ist jenes Christentum gestorben, das das Judentum theologisch verachtet und das im Widerspruch zu seinem eigenen Wesen mit dem Rücken zum jüdischen Volk stand, als dieses verfolgt und gemordet wurde. ... Die Frage nach seinem Wesen kann das Christentum nach der Schoa nicht mehr gegen das Judentum beantworten, sondern nur noch in gelebtem Respekt vor dem Judentum als der das Christentum tragenden Wurzel.“

<sup>21</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 42.

Zenger hebt insgesamt drei theologische Grundthesen der Erklärung besonders hervor. „1. Kirche und jüdisches Volk sind vielfältig miteinander verbunden – bis heute! ... 2. Den Juden kann und darf ... keine ewigwährende oder kollektive Schuld wegen der »Ereignisse« des Leidens Jesu angelastet werden ... 3. In ausdrücklicher Absage an falsche Lehren der Christentumsgeschichte ... wird ausdrücklich eingeschärft, es widerspreche der biblischen Wahrheit, wenn gesagt wird, die Juden seien von Gott verworfen oder verflucht.“<sup>22</sup> Die Entstehungsgeschichte der Erklärung macht deutlich, wie radikal die Umbesinnung den Konzilsvätern erscheinen musste. Das Papier konnte nur gegen den massiven theologischen und politischen Widerstand einer Allianz aus konservativen Kreisen und arabischen Patriarchen durchgesetzt werden. Dass es dennoch die maßgebliche Endabstimmung mit 2221 Ja- gegen 88 Neinstimmen und 3 ungültigen Stimmen passierte, war neben den Interventionen vornehmlich deutscher Katholiken vor allem dem Umstand zu verdanken, dass es bei der Frage um das geschichtlich zu verantwortende Selbstverständnis der Kirche ging.<sup>23</sup> Der Weg zu einer neuen Verhältnisbestimmung gegenüber dem Judentum war damit Zenger zufolge frei. Zu katholischem Allgemeingut konnten die neuen Aussagen allerdings erst durch die positive Aufnahme und Weiterführung der Inhalte durch Papst Johannes Paul II. werden.

Rund zwanzig Jahre nach der Promulgation von 'Nostra aetate', am 13. April 1986, äußerte sich der Papst bei seinem Besuch der Synagoge von Rom wie folgt: „Die entscheidende Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zu den einzelnen Juden ist mit diesem kurzen, aber prägnanten Abschnitt eingetreten.“<sup>24</sup> Im Rückblick erscheint die Erneuerung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum geradezu als das zentrale Thema des Pontifikats von Johannes Paul II.<sup>25</sup> In zahlreichen Reden hatte der Papst immer wieder auf die Verwurzelung der Kirche im Judentum hingewiesen. Schon 1980 hob Johannes Paul II. vor Vertretern der jüdischen Gemeinde in Mainz die besondere Beziehung zwischen Kirche und Judentum hervor: „Die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten [Anm.: Vgl. Röm 11,29.] Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten

<sup>22</sup> Vgl. Zenger, *Nostra aetate* (1997f), 52f. Im Original z.T. hervorgehoben.

<sup>23</sup> Vgl. die Schilderung der Vorgeschichte bei Zenger, *Nostra aetate* (1997f), 60ff.

<sup>24</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, *Kirchen*, 108f. Ein Jahr zuvor hatte der Papst vor den Teilnehmern der Jahresversammlung des Internationalen Komitees für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk die Ansicht geäußert, dass die Erklärung bahnbrechend war. „Es wurde wiederholt gesagt, daß der Inhalt dieses Abschnitts ... bahnbrechend war, die bestehende Beziehung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk verändert und eine neue Ära in dieser Beziehung eröffnet hat. Es freut mich, zwanzig Jahre später hier versichern zu können, daß die Früchte, die wir seit damals geerntet haben ..., die diesen Behauptungen zugrunde liegende Wahrheit bestätigen. Die katholische Kirche ist immer bereit, mit Hilfe der Gnade Gottes alles in ihren Haltungen und Ausdrucksmöglichkeiten zu revidieren und zu erneuern, von dem sich herausstellt, dass es zu wenig ihrer Identität entspricht ... Sie tut das nicht aus irgendeiner Zweckmäßigkeit, noch um irgendeinen praktischen Vorteil zu gewinnen, sondern aus einem tiefen Bewußtsein von ihrem eigenen »Geheimnis« und aus einer erneuerten Bereitschaft, dieses Geheimnis in die Tat umzusetzen. Die Konzilerklärung sagt mit großer Exaktheit, daß sie, die Kirche, bei ihrer Besinnung auf dieses »Geheimnis« des »Bandes gedenkt«, durch das sie »mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist«. Dieses »Band«, das die Erklärung weiter anschaulich erläutert, ist das eigentliche Fundament unserer Beziehung zum jüdischen Volk. Eine Beziehung, die man wohl als eine tatsächliche »Abstammung« bezeichnen könnte und die wir nur zu dieser Religionsgemeinschaft haben, trotz unserer vielfältigen Kontakte und Beziehungen zu anderen Religionen, besonders zum Islam, die von der Erklärung in eigenen Abschnitten behandelt werden. Dieses »Band« muß als ein »geheiligt« Band bezeichnet werden, da es vom geheimnisvollen Willen Gottes her stammt.“ Rendtorff/ Henrix, *Kirchen*, 104. Zitiert auch bei Zenger, *Überlegungen* (1995e), 138.

<sup>25</sup> Vgl. Zenger, *Volk* (2004b), 474.

und dem zweiten Teil ihrer Bibel.<sup>26</sup> Vertiefend heißt es dazu 1986 beim Besuch der Synagoge von Rom: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas »Äußerliches«, sondern gehört in gewisser Weise zum »Inneren« unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“<sup>27</sup> Daneben findet sich noch eine Reihe von Äußerungen, die sich mit der Schoah und der kirchlichen Verantwortung für die Judenmorde auseinandersetzen. Diese gipfelten in dem Schuldbekenntnis und der Vergebungsbitte des Jahres 2000, an die sich eine Papstreise nach Israel anschloss. Bei seinem Besuch an der Westmauer in Jerusalem hinterließ der Papst den Text der zuvor in Rom ausgesprochenen Vergebungsbitte: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, Deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.“<sup>28</sup> Das durch 'Nostra aetate' gelegte Fundament kommt damit im Pontifikat Johannes' Pauls II. zur vollen Entfaltung. Indem Johannes Paul II. immer wieder die besondere Beziehung zum jüdischen Volk bekräftigte, entzog er anti-jüdischen Klischees den theologischen Boden. Das katholische Schuldbekenntnis des Jahres 2000 macht darüber hinaus deutlich, dass eine Revision der christlich-jüdischen Beziehungen nicht ohne die Erinnerung an die Schoah auskommen kann.

Zwei Fakten verdienen in diesem Zusammenhang abschließend festgehalten zu werden. Zum einen bilden die Erklärung 'Nostra aetate' und die sich ihnen anschließenden Aussagen des Papstes den theologischen Hintergrund des Denkens Zengers. Beide werden immer wieder für das eigene Verständnis herangezogen und für die Hermeneutik des Alten Testaments fruchtbar gemacht. Zenger versteht seinen Ansatz als Weiterführung dieser grundlegenden katholischen Auffassungen. Damit zusammenhängend – und das ist der zweite Punkt – lassen alle Aussagen die Zentralität der Bundestheologie erkennen. Schon in der Erklärung von 1965 wird zur Beschreibung des besonderen Verhältnisses auf das Band hingewiesen, das Judentum und Christentum verbindet. Der in der lateinischen Fassung verwendete Begriff 'vinculum' entstammt dem Eherecht und markiert damit eine quasi ausschließliche Beziehung.<sup>29</sup> Zudem wird die Bundestheologie durch die Formulierung 'Volk des Neuen Bundes' aufgenommen. Die Bundesvorstellung prägt darüber hinaus sämtliche Aussagen des Papstes bis hin zu dem zitierten Gebetstext. Zengers Ausformulierung der Bundestheologie orientiert sich an diesen Vorgaben und versucht, den Alten und den Neuen Bund auch exegetisch in ein entsprechendes Verhältnis zu setzen.

### 1.3 Kritische Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Antijudaismus

In seiner Beurteilung von 'Nostra aetate' hatte Zenger besonders gewürdigt, dass die Erklärung einige anti-jüdische Klischees ausgeräumt habe. In seinen eigenen Überlegungen weitet der Alttestamentler dieses Urteil nun auf das bibelwissenschaftliche Feld aus. Zenger kritisiert den von ihm so bezeichneten alten und den neuen Marcionismus sowie den traditionellen christlichen Umgang mit dem Alten Testament, der sich auch im katholischen Kontext vor allem in dem

---

<sup>26</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 75.

<sup>27</sup> Vgl. Rendtorff/ Henrix, Kirchen, 109.

<sup>28</sup> Vgl. Henrix, Judentum, 76.

<sup>29</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 118, Anm. 135.

Schema 'Verheißung – Erfüllung' niederschlägt. Die kritischen Bemerkungen Zengers sind zugleich richtungsweisend, da sie bereits theologische und hermeneutische Grundaxiome verdeutlichen, die im folgenden Abschnitt noch deutlicher werden.

Für Zenger hat der Angriff Marcions gegen das Alte Testament paradigmatische Bedeutung. Denn dieser trieb Zenger zufolge die Diskussion um das jüdische Erbe innerhalb des Christentums, das sich insbesondere im Alten Testament, aber auch in neutestamentlichen Schriften bis hin zu den Paulusbriefen manifestierte, nicht nur als erster, sondern auch in besonders radikaler Weise voran. Ausgehend von seiner dualistisch-gnostischen Gottesauffassung, die den gerechten Schöpfergott streng vom fremden Gott der Liebe trennte, schied er bekanntlich das Alte Testament völlig aus dem Kanon aus und ließ nur einige, zudem gereinigte Paulusbriefe und das Lukasevangelium gelten.<sup>30</sup> Zwar hat es in der folgenden Zeit nur wenige Angriffe gegeben, die derart radikal gegen das Alte Testament und damit gegen die jüdischen Wurzeln des Christentums vorgegangen sind, doch sind die „marcionitischen“ Stimmen nie ganz verstummt. Zenger verbindet in seinen Überlegungen nun alle Vorwürfe, die gegen das Alte Testament und das in ihm enthaltene Gottesbild erhoben werden, mit dem Anliegen Marcions.<sup>31</sup> Zu den Theologen, die unter das Verdikt des Marcionismus fallen, zählt er unter anderem Friedrich Schleiermacher, Emanuel Hirsch und Adolf von Harnack. Für die Gegenwart nennt Zenger ferner unter anderem die Neutestamentler Erich Gräßer, Joachim Jeremias und den katholischen Fundamentaltheologen Peter Knauer sowie die Psychologin Hanna Wolff und den Publizisten („Bestseller-Hobbytheologen“) Franz Alt.<sup>32</sup>

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack führt Zenger in dem Aufsatz 'Der jüdische Grund des Christentums – Harnacks Sicht des Judentums und die theologische Wiederentdeckung des Judentums nach der Schoa'. Zenger stellt heraus, dass es Harnack im Wesentlichen um die Befreiung des Christentums von seinen kirchlichen Verkrustungen ging. Um zu

---

<sup>30</sup> Vgl. Zenger, Judentum (1997e), 51. Zenger beruft sich hier auf die Beurteilung Marcions als Dualist durch Barbara Aland. Vgl. auch ders., Einleitung (2004d), 12f.

<sup>31</sup> Vgl. a.a.O., 12: „Mit Blick auf Markion werden in der Forschung alle Tendenzen, die Gültigkeit des als »jüdisch« qualifizierten Alten Testaments für christliche Identität abzulehnen oder abzuschwächen, als Markionismus bezeichnet. Wo solches implizit oder unreflektiert geschieht, spricht man von latenter oder subtiler Markionismus.“ Vgl. auch a.a.O., 16: „Latenter und subtiler Markionismus ist am Werk, wo das Alte Testament *prinzipiell* mit neutestamentlich-christlicher »Erfüllungs-« bzw. »Überbietungsbrille« gelesen und gepredigt wird.“ Vgl. fast wortgleich ders., Thesen (1997g), 394. Zenger legt seiner Sicht des Antijudaismus die Definition von Gavin I. Langmuir zugrunde: „Antijudaismus (ist) eine gänzliche oder teilweise Opposition gegen das Judentum – und gegen Juden als dessen Anhänger – von Menschen, die ein konkurrierendes System von Glaubensinhalten und Praktiken haben und (daher) bestimmte genuine jüdische Glaubensinhalte und Praktiken für minderwertig erachten ...“. Vgl. Zenger, Auslegung (2003h), 12. Zenger macht deutlich, dass er im Antijudaismus ein literarisches und theologisches Phänomen sieht, so dass die Aussage, etwas sei antijudaistisch, noch kein Urteil über die betroffenen Personen erlaubt: „Was beispielsweise Rudolf Bultmann über das Alte Testament als Buch des Scheiterns ... schreibt, ist antijudaistisch. Aber zugleich weiß man von Rudolf Bultmann, daß seine persönliche Integrität zur Zeit des Nationalsozialismus unumstritten ist. Dennoch ist m.E. nach der Schoa die Einsicht unausweichbar: So wie Rudolf Bultmann und Julius Wellhausen, und sogar wie Gerhard von Rad theologisch über das Judentum geredet und geschrieben haben, dürfen wir dies heute nicht mehr tun.“ Zenger, a.a.O., 11.

<sup>32</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 28ff. Bei Jeremias und Gräßer hält Zenger vor allem die Behauptung der vollkommenen Neuheit der Gottesrede („Abba“) und des Handelns Jesu für problematisch, die vom zeitgenössischen Judentum abgehoben werden. Freilich sind beide am ehesten dem Kontrastmodell Zengers (siehe Anm. 39) zuzuordnen. Die weite Definition des Marcionismus (siehe Anm. 31) führt dazu, dass Vertreter dieses Modells ebenfalls unter den Marcionismusverdacht fallen. Die Liste der Neo-Marcioniten ließe sich beliebig erweitern. In anderen Zusammenhängen nennt Zenger etwa noch den katholischen Dogmatiker Raymund Schwager (vgl. Zenger, Testament (1994b), 48ff.), den Kirchenkritiker Franz Buggle (vgl. Zenger, Rache (2003g), 59ff.), den Psychologen Friedrich E. von Gager und den Theologen Helmut Jaschke (vgl. Zenger, Gottesbilder (1994a), 20ff.), die feministische Theologin Christa Mulack und Leonardo Boff (vgl. Zenger, Gottesbilder (1994a), 27ff.).

seinem Kern und Wesen vorzudringen, versuchte Harnack das Christentum mithilfe der historisch-kritischen Rekonstruktion der wahren Lehre Jesu, die sich radikal von dem Judentum seiner Zeit unterschied, von allen historisch bedingten Schalen zu befreien. „Harnacks Kampf für ein modernes, liberales Christentum und gegen alle Zwänge kirchlicher Orthodoxie vollzog sich als historische Kritik an all dem, was er als Fehlform beurteilte – vor allem von seinem historischen Jesusbild her.“<sup>33</sup> In der Konsequenz seiner Geschichtskonstruktion musste Harnack nach Zenger nicht nur das Judentum der Zeit Jesu abwerten, sondern auch die Kanonizität des Alten Testaments bestreiten. Harnack erscheint mithin als Gegenbild zu der von Zenger ins Auge gefassten Selbstdefinition des Christentums nach der Schoah: „Die Frage nach seinem Wesen kann das Christentum nach der Schoah nicht mehr gegen das Judentum beantworten, sondern nur noch im gelebten Respekt vor dem Judentum als der das Christentum tragenden Wurzel.“<sup>34</sup> Zenger geht es in seiner Kritik des Marcionismus, wie auch das Zitat und die mitunter hervortretende Schärfe der Polemik zeigen, um die christliche Identität. Diese ist, wie schon im Zusammenhang der Überlegungen zur Schoah gezeigt werden konnte, für ihn wesentlich durch die Verbindung zum Judentum gekennzeichnet. Wo diese Verbindung gekappt wird, ist für Zenger theologisch eine Grenze überschritten.

Ein zweiter theologischer „Grenzpfeiler“ lässt sich aus Zengers kritischer Auseinandersetzung mit der „pseudotheologischen Ablehnung der sogenannten Fluchpsalmen“ ermitteln.<sup>35</sup> Diese sind Kristallisationspunkt fast aller Negativurteile über das alttestamentliche Gottesbild. Im Rahmen der vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Liturgiereform wurden einige dieser Psalmen aus der Neuausgabe des Stundengebets ausgeschieden. Zur Begründung der Streichung der Psalmen 58, 83 und 109 heißt es in der Einführung zum Stundengebet: „Diese Textauslassungen erfolgten wegen gewisser psychologischer Schwierigkeiten, obwohl Fluchpsalmen sogar in der Frömmigkeitswelt des Neuen Testaments vorkommen (z.B. Offb 6,10) und in keiner Weise zum Verfluchen verleiten wollen.“ Die betroffenen Psalmen werden – wie Zenger anhand der vorausgegangenen Diskussionen unter den beteiligten Bischöfen überzeugend nachweisen kann – offenbarungsevolutionistisch einer unvollkommenen Phase der Heilsgeschichte zugeordnet, die der Liebesbotschaft des Evangeliums nicht entspreche.<sup>36</sup> Zenger diagnostiziert zunächst ein methodisches Defizit, insofern schwierige Stellen des Alten Testaments mit herausragenden neutestamentlichen Texten verglichen werden und dabei in moralischer Hinsicht unterlegen sein müssen. Neben der problematischen Moralisierung der Psalmen stößt Zenger sich außerdem an der theologischen Harmlosigkeit der Interpretationen, die die Opfer von Gewalt zur Sprachlosigkeit verdamme.<sup>37</sup> Die Kritik Zengers macht indessen auf einen weiteren Punkt aufmerksam, der

<sup>33</sup> Vgl. Zenger, Grund (2003b), 103. Die Kritiker, namentlich Leo Baeck, haben Harnack daher zu Recht vorgeworfen, er biete lediglich eine Geschichtskonstruktion. Vgl. a.a.O., 106.

<sup>34</sup> Zenger, a.a.O., 121. Vgl. zum Problem der Abwertung des Alten Testaments, a.a.O., 110f.

<sup>35</sup> So der Untertitel eines Aufsatzes, der sich mit Psalm 83 auseinandersetzt. Vgl. Zenger, Gotteszeugenschaft (1994e).

<sup>36</sup> Das Zitat findet sich bei Zenger, Gotteszeugenschaft (1994e), 13. Vgl. die Argumente, die gegen diese Psalmen etwa während der 1967 in Rom tagenden Bischofssynode vorgebracht wurden, a.a.O., 15f. Zum Thema einer evolutionistisch verstandenen Heilsgeschichte vgl. schließlich a.a.O., 18ff., sowie ders., Rache (2003g), 64.158f.

<sup>37</sup> Vgl. Zenger, Gotteszeugenschaft (1994e), 20f. Zu dem Versuch, die Psalmen interpretatorisch für den christlichen Glauben zu retten, bemerkt Zenger Folgendes: „Es sind Psalmen, die sich an der Erfahrung von Leid und Verfolgung, Hass und Not, Lebensangst und Todverfallenheit, Gotteszweifel und Gottverlassenheit abarbeiten, wobei dies nur in irritierender Sprach- und Bildgestalt möglich ist. Wer diese »erklärt« und auflöst, wer sie in die domestizierte Sprache des doktrinären Konsenses übersetzt, hat sie im Grunde schon verraten. Sie sind der Protest gegen die verordnete Banalität und Routine des Alltags und der Kampf um die Anerkennung des Geheimnischarakters jedes einzelnen Lebens, gerade indem dieses nicht »aufgeht«, weder in die übliche Sprache noch in

Zengers hermeneutisches Programm kennzeichnet: Das Alte Testament weist ihm zufolge einen theologischen Mehrwert auf, auf den die christliche Theologie nicht verzichten kann, ohne bedeutungslos zu werden.

Selbst dort, wo die Kirche sich gegen Marcion stellte, entkam sie freilich Zengers Urteil zufolge nicht antijudaistischen Vorstellungen. Als Marcion seinen Angriff gegen das Alte Testament führte, reagierte die Kirche, indem sie nunmehr ihren eigenen Kanon definierte und gegen Marcion an allen jüdischen Schriften festhielt und sie den neutestamentlichen Überlieferungen voranstellte. Zenger beurteilt dies wie folgt: „In ihrer antimarkionitischen Entscheidung sagte die Kirche damals zwar ein prinzipielles Ja zu ihrem »jüdischen« Alten Testament und hielt fest, daß der Gott der beiden Testamente ein und derselbe Gott ist, aber diese Entscheidung implizierte zugleich (bewußt oder unbewußt) ein theologisches Nein zu den Juden und damit den Beginn der Substitutionstheorien, die das Judentum als von Gott verworfen und die Kirche als das neue und eigentliche Volk Gottes proklamierten.“<sup>38</sup> Zenger zieht nun eine Verbindungslinie von der Entscheidung der frühen Kirche bis hin zur Gegenwartshermeneutik und entdeckt die für die Alte Kirche festgestellten Tendenzen auch in der gegenwärtigen Diskussion um das Alte Testament wieder. Dabei unterscheidet er drei „traditionelle“ Modelle des Umgangs mit dem Alten Testament, die in seinen Augen als antijudaistisch anzusehen sind: das Kontrastmodell, das vor allem von Rudolf Bultmann vertreten wird, das Relativierungsmodell, das dem Alten Testament allein eine Rolle als Vorbereitung der endgültigen Offenbarung in Christus einräumt, und das Selektionsmodell. Dieses bestimmt anhand des Neuen Testaments, welche Texte und Traditionen des Alten Testaments Geltung beanspruchen können.<sup>39</sup>

Während im protestantischen Bereich alle drei Modelle vertreten sind, findet sich im Kontext der katholischen Debatte des 20. und des 21. Jahrhunderts fast ausschließlich das Relativierungsmodell wieder, und zwar in Form des Schemas ‘Verheißung und Erfüllung’. Zenger setzt bei seiner Betrachtung der Diskussion drei Schwerpunkte. Als geradezu klassisch kann nach Zenger die Adventspredigt angesehen werden, die der Alttestamentler Kardinal Michael Faulhaber am 3.12.1933 in München gehalten hat. In ihr verbinde sich die kirchliche Substitutionstheorie mit der Ansicht, das Alte Testament sei allein als Vorbereitung der neutestamentlichen Erfüllung anzusehen.<sup>40</sup> Der Kardinal hat das Alte Testament damit zwar theologisch vor dem Zugriff durch

---

das übliche Denken. Deshalb ist Vorsicht geboten gegenüber *allen* Versuchen, die diesen Psalmen ihre Provokation austreiben wollen, sei es durch theologische Verharmlosung ..., sei es durch religionsgeschichtliche Relativierung ..., sei es durch historische Erklärungsversuche ..., sei es durch sozial- und religionspsychologische Deutungen ....“ Zenger, Rache (2003g), 71.

<sup>38</sup> Zenger, Exegese (2002f), 361.

<sup>39</sup> Vgl. Zenger, Exegese (2002f), 362. In der Einleitung hatte Zenger zwischen einem Substitutions-, einem Relativierungs- und einem Selektionsmodell unterschieden. Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 17. Als weitere Vertreter eines Kontrastmodells nennt Zenger Franz Hesse und Horst-Dietrich Preuß. Vgl. Zenger, Testament (1994b), 37. Der Ansatz Hartmut Geses muss nach Zenger hingegen dem Relativierungsmodell zugerechnet werden, insofern das Alte Testament auch hier nur als *praeparatio evangelii* wahrgenommen wird. Vgl. zur Kritik a.a.O., 132ff. Vgl. zu der beschriebenen Linie der Substituierung Israels durch die Kirche, die sich nach Zenger spätestens seit dem 4. Jahrhundert allgemeingültig durchgesetzt hat, ders., Judentum (1997e), 53ff., sowie ders., Schrift (1997b), 79f.

<sup>40</sup> Zenger nennt in der ausführlichsten Besprechung der Predigt vier Thesen, die den Entwurf charakterisieren: „(1) Das Alte Testament ist zwar als Buch des Judentums entstanden, aber es ist nunmehr die allein der Kirche übergebene Heilige Schrift. ... (2) Daß und wie das nachbiblische Judentum mit dem Alten Testament gelebt hat, ist theologisch irrelevant. ... (3) Daß die Kirche das im Judentum entstandene Alte Testament in den Kanon ihrer Heiligen Schriften aufgenommen hat, bedeutet nicht, daß sie jüdische Wurzeln hat. ... (4) Der christliche Umgang mit dem Alten Testament hat in Jesus seine Vorgabe und sein Maß. Seine Sendung war es, das Alte Testament zu erfüllen – gerade dadurch, daß er dessen Unvollkommenheit aufdeckte und vollendete.“ Zenger, Bibel (1990a), 60-63.

die Nationalsozialisten gerettet – Zenger erkennt dies durchaus an –, doch geschieht dies unter Preisgabe des zeitgenössischen Judentums. Als zweiten wichtigen Repräsentanten dieser Haltung führt Zenger den katholischen Fundamentaltheologen Karl Rahner an. Dieser hatte 1972 in ‘Herders Theologischem Taschenlexikon’ folgende These vorgetragen: „Als »vorgeschichtliche« Vergangenheit des Neuen und ewigen Bundes, in den hinein das Alte Testament sich aufgehoben hat, ist es nur vom Neuen Bund her adäquat richtig interpretierbar ... eine bloß alttestamentlich immanente Bedeutung ... würde verkennen, daß das Alte Testament sein ganzes Wesen erst im Neuen Testament erfüllt hat.“<sup>41</sup> Von zentraler Bedeutung dürfe schließlich drittens noch die Verwendung des Alten Testaments im Gottesdienst sein. Durch die Perikopenordnung werde ihm, so Zenger, kein eigener Stellenwert zugebilligt. Vielmehr insinuiere die Reihenfolge der Lesungen eine aufsteigende Linie, an deren Höhepunkt die Lesung des Evangeliums steht.<sup>42</sup>

Die Kritik, die Zenger an allen antijudaistischen Modellen übt, fasst er wie folgt zusammen: „1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten Testaments selbst. 2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht. 3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem jenes »teaching of contempt«, der ein Aspekt der fatalen theologischen Judenfeindschaft ist, die *einer* der Auslöser des rassistischen Antisemitismus war. 4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments oder gar für einen bleibenden Sinnüberschuss auch in seiner Beziehung zum Neuen Testament ist hier kein Platz. 5. Von einer theologischen Dignität der *jüdischen* Leseweise der Bibel Israels ist hier nicht einmal im Ansatz die Rede. Daß nachbiblische jüdische Exegese für christliche Theologie relevant sein könnte, ist hier nicht einmal eines Gedankens wert.“<sup>43</sup> Das Urteil macht deutlich, von welchen theologischen und hermeneutischen Vorgaben Zenger ausgehen möchte. Seine Hermeneutik unternimmt nicht nur den Versuch, die jüdische Kontur der christlichen Theologie zu bewahren, sondern hebt auch das theologische Plus des Alten Testaments hervor. Ferner berücksichtigt sie die Komplexität der alttestamentlichen Überlieferungen und versucht ihrer jüdischen wie christlichen Nachgeschichte gerecht zu werden. Zenger entwirft aus diesem Grund eine leserorientierte Hermeneutik, die er unter das Stichwort der „kanonischen Dialogizität“ stellt.

## 2 Die „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“

Ausgangspunkt aller hermeneutischen Überlegungen nach Auschwitz muss Zenger zufolge die „Anerkennung der theologischen Würde des nachbiblischen Judentums“ sein.<sup>44</sup> Sie bildet wie

---

<sup>41</sup> Vgl. Zenger, Liturgie (1995a), 129. Als weitere Repräsentanten werden dort Johannes Schildenberger und Franz Josef Schierse genannt. Vgl. a.a.O., 128f., vgl. ähnlich auch ders., Bibel (1990a), 64f., wo Zenger Edmond Jacob und Walther Zimmerli nennt. Zenger merkt an, dass diese Form des Offenbarungsevolutionismus sich auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums findet, und zwar in der ‘Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung’ (Die Verbum), an der Karl Rahner maßgeblich mitgewirkt habe. Auch hier wird das Alte Testament in traditioneller Weise als Vorstufe definiert. Ein Vorgang, der angesichts der gleichzeitig verabschiedeten Erklärung *Nostra aetate* in Zengers Augen als Schizophrenie erscheint. Vgl. dazu Zenger, Warum (1996d), 8f., sowie ders., Gottesbuch (2001d), 16f.

<sup>42</sup> Zenger veranschaulicht dies überzeugend an verschiedenen Sonntagslesungen. Vgl. etwa ders., Warum (1996d), 10ff., sowie ders., Gottesbuch (2001d), 17ff.

<sup>43</sup> Zenger, Exegese (2002f), 363.

<sup>44</sup> Vgl. etwa Zenger, Schuld (1989b), 95. Vgl. auch ders., Judentum (1997e), 55. Zenger spricht in diesem Zusammenhang schon 1989 von einem ökumenischen Konsens und benennt folgende Punkte: „(1) Israel steht bis heute in der Gnade des ungekündigten Gottesbundes. ... (2) Israels Nein zur Messianität Jesu darf von der Kirche nicht theologisch verurteilt werden. ... (3) Die Kirche muß endlich aufhören, sich als das wahre und eigentliche Israel zu proklamieren. ... (4) Die Kirche muß ausdrücklich darauf verzichten, das jüdische Volk von seiner Treue zur Thora und zur eigenen Überlieferung abbringen zu wollen. ... (5) Daß Israel und die Kirche sich



schon bei Rendtorff eine Denkvoraussetzung, von der alle weiteren Reflexionen abhängen. Die beiden Alttestamentler vollziehen damit eine analoge Bewegung, wenngleich ihre Ergebnisse in unterschiedliche Richtungen weisen: während Rendtorff eine gemeinsame christlich-jüdische Interpretation der Hebräischen Bibel ins Auge fasst, schlägt Zenger eine „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ vor. Zenger versteht darunter den Versuch, die vielgestaltigen Stimmen innerhalb des Kanons aus Altem und Neuem Testament miteinander in ein theologisches Gespräch zu bringen: „Letztlich geht es hier darum, den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in den kanonisierten Diskurs zu bringen. Deshalb kann man diese Hermeneutik auch Hermeneutik des kanonischen Diskurses nennen. *Methodisch* bzw. *dialogisch* findet der Diskurs dann sozusagen auf gleicher Augenhöhe statt, wobei die jeweils vorgebrachten Gotteswahrnehmungen und Gotteseinsichten abgewogen, korreliert und gewichtet werden müssen.“<sup>45</sup> Wie Zenger seit Mitte der 1990er Jahre betont, handelt es sich bei dieser Methode um eine leserorientierte Hermeneutik, die über die historisch-kritische Erforschung der Autorenintention hinausgeht und von der jeweiligen Gestalt des Kanons abhängt.<sup>46</sup> Es ist nun zu fragen, wie Zenger diese Hermeneutik entwickelt hat und welche Elemente sie prägen. Dies soll in den folgenden Schritten geschehen.

## 2.1 Die antimarcionitische Kanonentscheidung der frühen Kirche und ihre hermeneutische Relevanz

Wie der vorangegangene Abschnitt verdeutlichte, hat der Angriff Marcions auf den Kanon für Zenger paradigmatische Bedeutung. Dies gilt auch für die Entscheidung der frühen Kirche, die sich gegen Marcions Versuch wehrte, das Alte Testament aus dem Kanon zu entfernen. Nach Zenger traf sie zwei wichtige Entscheidungen: „(1) Sie behielt *alle* Schriften der Bibel Israels bei, und sie stellte die »neuen« Schriften nicht *vor*, sondern *hinter* die Bibel Israels; so entstand die eine, zweigeteilte christliche Bibel. (2) Sie griff nicht in den *jüdischen* Wortlaut des ersten Teils ein, um ihn durch eine Überarbeitung zu christianisieren, auch nicht dort, wo in einem neutestamentlichen Text eine christologisch/ christlich motivierte Relecture eines alttestamentlichen Textes vorlag.“<sup>47</sup> Für Zenger hat dieses Vorgehen ein hohes theologisches Gewicht, denn es bindet das Christentum dauerhaft an die Bibel Israels und damit an das Judentum. Überraschend ist indes, dass Zenger die Bindung an den „*jüdischen* Wortlaut“ so stark betont, während doch die griechische Übersetzung offensichtlich als Bibel des frühen Christentums fungierte. Freilich haben die Überlegungen zum Kanon im vorletzten Kapitel (siehe Seite 96ff.) gezeigt, dass nicht

---

mit dem Würdentitel »Gottesvolk« bezeichnen, macht sie zu Weggenossen, die nicht gegeneinander, sondern miteinander im Dienst des kommenden Gottesreichs stehen.“ Zenger, Schuld (1989b), 95ff. Vgl. ähnlich auch ders., Toleranz (2001d), 51ff., sowie ders., der jüdische Grund, 115f., wo Zenger die Tatsache des ungekündigten Bundes, die Ablehnung der Substitutionstheorie und die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Antijudaismus nennt.

<sup>45</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 20.

<sup>46</sup> Vgl. etwa Zenger, Thesen (1995d), 145.

<sup>47</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 12. Vgl. gleichlautend ders., Überlegungen (1995e), 140, sowie ähnlich ders., Gottesbuch (2001d), 29. Zenger betont schon in der Publikation 'Das Erste Testament' die Kanonentscheidung als eine *Lebensäußerung der Kirche*. Vgl. Zenger, Testament (1994b), 151. Anders als im Kontext etwa protestantischer Dogmatik, die, bezogen auf den Kanon, von einer Selbstdurchsetzung der kanonischen Schriften ausgeht, wird hier die Rolle der Kirche hervorgehoben. Von dort aus kann dann auch der Kanonbildung eine kirchliche Intention unterstellt werden.

von einem vorchristlichen Septuagintakanon auszugehen ist und dass das frühe Christentum auf die im Frühjudentum in verschiedenen protokanonischen Sammlungen kursierenden Schriften zurückgriff, die selbstverständlich durchweg einen jüdischen Hintergrund aufweisen.<sup>48</sup> Die These des Vorrangs des jüdischen Kanons wird von Zenger zudem mit dem Hinweis auf fehlende neutestamentliche Zitierungen und frühkirchliche Kommentierungen von deuterokanonischen Texten gestützt. Ferner stimme – und hier bezieht Zenger sich auf die Überlegungen Adolf Martin Ritters – die Kanonliste des Melito von Sardes, was den Umfang betrifft, exakt mit dem späteren Hebräischen Kanon überein.<sup>49</sup> Da der Hebräische Kanon Zenger zufolge um 200 v. Chr. weitestgehend abgeschlossen sein dürfte,<sup>50</sup> stellt sich allerdings die Frage, warum die Kirche diesen Kanon erweiterte. Zenger nennt als Grund vor allem ein katechetisches Interesse. Theologisch habe ferner womöglich noch eine Rolle gespielt, dass sich die frühe Kirche heilsgeschichtlich mithilfe dieser Schriften als das „wahre“ Israel definieren und vom zeitgenössischen Judentum abgrenzen wollte.<sup>51</sup> Trotz dieser Entscheidung bleibt für Zenger die Bibel Israels das unaufgebbare Fundament des Christentums, denn die Erweiterung hat keinen Einfluss auf die kanonische Sinnrichtung des christlichen Alten Testaments, die, wie unter 2.4. ausführlich darzustellen ist, analog zur jüdischen Bibel eine theologische Vorordnung der Tora vorsieht. Zudem weisen die deuterokanonischen Schriften ebenfalls einen jüdischen Hintergrund auf, wie Zenger unter anderem am Juditbuch zeigen kann.<sup>52</sup>

Welches Gewicht der frühkirchlichen Entscheidung zukam, wird Zenger zufolge noch einmal deutlich, wenn man sich die Alternativen vor Augen führt, die aus seiner Sicht ebenfalls möglich gewesen wären oder im Laufe der Kirchengeschichte propagiert wurden. Zenger sieht hier drei Möglichkeiten: *Erstens* hätte die Kirche die Position Marcions modifiziert übernehmen können. Als Ergebnis hätte sie allein das Neue Testament kanonisieren und dem Alten Testament seine Offenbarungsqualität aberkennen können. Theologischer Hintergrund dieser Position ist nach Zenger eine bundestheologische Konzeption, die vom Ende des Alten Bundes ausgeht. *Zweitens* hätte die Kirche eine Auswahlbibel zusammenstellen können, aus der bestimmte Teile der Hebräischen Bibel als nicht mehr relevant ausgeschieden würden. Auch ekklesiologische oder christologische Lesarten wären in diesem Zusammenhang nach Zenger denkbar gewesen, die aus dem Alten Testament ein christliches Buch gemacht hätten. Und *drittens* „... wäre eine ausdrückliche Relativierung denkbar gewesen, die das Alte Testament hinter das Neue Testament gestellt hätte,

<sup>48</sup> Dies gilt auch für die Septuaginta, wie Zenger selbst hervorhebt. Vgl. Zenger, Gottesbuch (2001d), 29: „1. Die Kirche behielt *alle* Schriften der Bibel Israels in ihrem jüdischen Umfang und Wortlaut bei (auch wenn dies die griechische Sprachgestalt der so genannten Septuaginta war, so ist daran zu erinnern: Die Septuaginta ist eine *jüdische* Übersetzung). 2. Die Kirche stellte die »neuen« Schriften nicht *vor*, sondern *hinter* die Bibel Israels.“

<sup>49</sup> Vgl. zur Diskussion um den christlichen Kanon Zenger, Einleitung (2004d), 26ff., hier 26.

<sup>50</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 23: „Die Dreiteilung als theologisches Konzept ist älter als der abgeschlossene Kanon, dessen Umfang um 100 n.Chr. allgemein akzeptiert wurde, wobei sich die Diskussionen bzw. die Abweichungen nach 200 v.Chr. nur noch im Bereich der »Schriften« abspielten ...“. Allerdings hält Zenger auch fest, dass die Kanonwerdung nicht mit der Festlegung des Umfangs beendet ist, sondern sich im Bemühen um eine Sachstruktur fortsetzt. Vgl. Zenger, Psalter (2003d), 126.

<sup>51</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 28. „Letztlich entscheidend dürften ihr ansprechender literarischer Charakter und/ oder ihr hoher katechetisch-pädagogischer Wert als religiöse Erbauungsliteratur gewesen sein. Möglicherweise waren Tobit, Sirach und die Weisheit Salomos schon in jüdischen Gemeinden beim Proselytenunterricht verwendet worden.“ Vgl. auch Zenger, Emet (2003e), 77.

<sup>52</sup> Vgl. Zenger, Gott (1996a). Zenger betont, dass es sich um ein urjüdisches Buch handelt, wenngleich es nicht in Hebräisch verfasst wurde und vermutlich aus diesem Grund keinen Eingang in den Kanon der Hebräischen Bibel gefunden hat. Vgl. a.a.O., 25.

wie dies bekanntlich Friedrich Schleiermacher vorgeschlagen hat.<sup>53</sup> Dieser Option liegt nach Zenger eine offenbarungsevolutionistische Auffassung zugrunde. Freilich wird man fragen müssen, ob sich die von Zenger aufgeführten Optionen im 2. Jahrhundert in dieser Form tatsächlich gestellt haben. Angesichts der Tatsache, dass die Schriften der jüdischen Bibel bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts uneingeschränkte Geltung beanspruchen konnten, wie Zenger selbst im Anschluss an H. von Campenhausen feststellt, erscheinen die zweite und dritte Wahlmöglichkeit allenfalls als hypothetische und auch durch den antiken Schriftumgang kaum gedeckte Alternativen.<sup>54</sup> Blickt man auf die Entstehung der Schriften des nachbiblischen Judentums, wäre neben der gnostischen Radikallösung Marcions noch der Weg einer christlichen Kommentierung der Hebräischen Bibel denkbar gewesen. Diese Möglichkeit schied indes aus, weil die Jesusüberlieferung und die apostolischen Schriften in den christlichen Gemeinden ihrerseits ein hohes Ansehen genossen. Wollte die frühe Kirche demnach nicht dem gnostischen Vorschlag folgen, *musste* sie die christliche Bibel in der vorliegenden Form kanonisieren.

Der Versuch Zengers, mit der Benennung möglicher Alternativen seine eigene Kanoninterpretation zu stützen, die einer Relativierung oder christologischen Verengung des Alten Testaments entgegentreten will, kann in historischer Hinsicht also kaum überzeugen. Dies gilt umso mehr, als Zenger selbst festhalten muss, dass die frühe Kirche mit der antimarcionitischen Entscheidung zwar die jüdische Bibel in Anspruch nimmt, allerdings ohne damit ihre jüdische Interpretation anzuerkennen.<sup>55</sup> Aus dem historischen Prozess und dem Ergebnis der Kanonisierung der christlichen Bibel lässt sich also nicht unmittelbar ein hermeneutisches Programm ableiten. Dennoch ist die Feststellung Zengers, dass die frühe Kirche die Schriften der jüdischen Bibel beibehielt, wenn auch in griechischer Übersetzung, und im Großen und Ganzen nicht in deren Wortlaut eingriff, von zentraler Bedeutung. Allerdings ist dieses *historische* Faktum nun *theologisch* zu interpretieren. Zenger leitet aus der Vorordnung der Bibel Israels ihre fundamentale Bedeutung für die christliche Identität ab. „Christliche Identität ...“, so stellt Zenger fest, „... gibt es nur, auch für das Heidenchristentum, in der bleibenden Rückbindung an das Judentum, an die jüdische Kultur und insbesondere an die Jüdische Bibel.“<sup>56</sup> Diese Interpretation der kanonischen Vorordnung der Bibel Israels innerhalb des christlichen Kanons, die freilich noch einer ergänzenden Erläuterung der kanonischen Sinnrichtung des christlichen Alten Testaments bedarf, knüpft unmittelbar an die eingangs dargestellten theologischen Prämissen Zengers an. Sowohl die Erklärung ‘Nostra aetate’, die das Juden und Christen verbindende Band in den Mittelpunkt stellte, als auch die von Zenger erarbeitete „Theologie nach Auschwitz“ haben die Bedeutung der Jüdischen Bibel für die christliche Identitätsbestimmung hervorgehoben. Der von Zenger ins Zentrum gerückte Zusammenhang von Judentum und Christentum, bzw. das jüdische Element

<sup>53</sup> Vgl. zu dem Zusammenhang Zenger, *Bedeutung* (2000a), 8f., hier 9. Vgl. auch ders., *Gottesbuch* (2001d), 28.

<sup>54</sup> Vgl. Zenger, *Liturgie* (1995a), 130, sowie gleichlautend ders., *Überlegungen* (1995e), 140: „»Hätte man einen Christen um das Jahr Hundert gefragt, ob seine Gemeinde ein heiliges und verbindliches Buch göttlicher Offenbarung besäße, so hätte er die Frage stolz und ohne zu zögern bejaht: Die Kirche besaß solche Bücher, das ‘Gesetz und die Propheten’, das heute so genannte Alte Testament. Über hundert Jahre lang, noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Justin, erscheint das Alte Testament als die einzige, maßgebende und völlig ausreichende Schrift der Kirche ..., daß zur Sicherung über das Alte Testament hinaus weitere schriftliche Urkunden erwünscht oder erforderlich sein könnten, kam ihm nicht in den Sinn«“. Zenger zitiert hier Campenhausens ‘Die Entstehung der christlichen Bibel’.

<sup>55</sup> Siehe dazu oben Seite 184, Anm. 38.

<sup>56</sup> Zenger, *Überlegungen* (1995e), 141. Vgl. gleichlautend, *Thesen* (1995d), 147, und etwas abgeschwächt ders., *Einleitung* (2004d), 13: „Christliche Identität gibt es nur, auch für das Heidenchristentum, in der bleibenden Rückbindung an das Judentum als seine Wurzel (vgl. die liturgischen Traditionen) und insbesondere an die Bibel Israels.“

innerhalb des christlichen Selbstverständnisses erhält so zusätzlich eine überzeugende kanonische Begründung.<sup>57</sup> Nach Zenger hat die Anordnung allerdings auch Konsequenzen für das Verständnis einer Biblischen Theologie. Dem ist nun im folgenden Abschnitt nachzugehen.

## 2.2 Biblische Theologie. Das Alte Testament als Auslegungshorizont der neutestamentlichen Christusbotschaft und das Neue Testament als Aktualisierung des Alten Testaments

Anders als Rendtorff tritt Zenger innerhalb seiner hermeneutischen Überlegungen für eine Biblische Theologie ein. Diese ergibt sich für ihn, wie im letzten Abschnitt angedeutet, aus dem hermeneutischen Programm, das seiner Auffassung nach der Kanonisierung der christlichen Bibel zugrunde liegt. Zenger interpretiert die Anordnung der Testamente als fundamentalen Zusammenhang und versteht die Bibel Israels als *Auslegungshorizont* der neutestamentlichen Schriften. „Um die Botschaft vom endzeitlichen Wirken Gottes in und durch Jesus Christus nahe zu bringen, wird immer wieder »die Schrift« (d.h. die Bibel Israels) wörtlich zitiert oder motivisch eingespielt. »Gesetz und Propheten« sind explizierender und legitimierender Horizont für das neutestamentliche Christuszeugnis.“<sup>58</sup>

Zenger zieht zur Erläuterung dieser These eine Reihe von neutestamentlichen Texten heran und erweist sich auch darin als Biblischer Theologe. So zeigt er in einer Auslegung des Beginns des Markusevangeliums, dass dieses durch den Rückgriff von Mk 1,1-3 auf Mal 3,1 und Jes 40,3 die Jesusgeschichte explizit in den Horizont der gesamten prophetischen Überlieferungen der Bibel Israels stellt, deren Rahmen die genannten Bücher bilden. Das Mischzitat spielt nach Zenger den Kontext der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel ein und gründet die Christusbotschaft im schöpferischen Wort Gottes. Von dort werde auch der erste Schluss des Markusevangeliums verständlich: Der Gekreuzigte konnte nicht im Tod bleiben, sondern musste auferweckt werden „gemäß der Schrift“.<sup>59</sup> Dieses Verständnis des Zusammenhangs, ja der Abhängigkeit der

---

<sup>57</sup> An anderer Stelle begründet Zenger seine Auffassung vom „Jüdischen im Christentum“ zusammenfassend wie folgt: „Das Innere unserer Religion hat eine jüdische Dimension und Komponente. Das entscheidende Element, das die jüdische Dimension unserer kirchlichen Identität bildet, ist jener Teil der Heiligen Schrift, den Juden und Christen gemeinsam haben: die Juden als ihre Bibel und wir, die Christen, als ersten Teil unserer Bibel. Die Suche nach einem neuen Verständnis des ersten Teils unserer Bibel ist deshalb unaufgebbbar verbunden mit dieser neuen Sicht [Zenger bezieht sich auf Johannes Paul II.; V.J.] des Judentums.“ Zenger, Warum (1996d), 17.

<sup>58</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 13, vgl. ähnlich. ders., Thesen (1995d), 147, und ders., Testament (1994b), 124f. Vgl. dazu auch Janowski, Reflexionen (2001).

<sup>59</sup> Vgl. zur Auslegung von Mk 1,1-8 Zenger, Anfang (1993c), 174ff., hier 177.180. Vgl. auch ders., Gottesbilder (1994a), 39ff.: „Diese Freudenbotschaft von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, gründet im schöpferischen Wort Gottes selbst, das sich unaufhaltsam Bahn bricht und die Wüste in ein Land des Lebens verwandeln will – durch das Gottesvolk Israel und durch die Kirche Jesu Christi.“ A.a.O., 46. Vgl. dort auch zum Matthäusevangelium, 46ff. Zenger sieht eine enge Strukturparallele des Epilogs Mt 28,16-20 zum programmatischen Kanonschluss der Chronikbücher in II Chr 26,22f. (Zenger bezieht sich hier auf G. Steins; vgl. a.a.O., 46, Anm. 35). „Die Jesusgeschichte und die durch Jesus ausgelöste Ausweitung der Geschichte Gottes mit Israel auf »alle Völker« wird so gezielt an die konstitutive Geschichte Israels »angebunden«. Das »Exil« Israels, seine »Einsamkeit« und Fremdheit in der Welt, wird nach Mt 28,18-20 eben vor allem dadurch zu Ende gehen, daß »die Völker« den Gott Israels und SEINE Tora »lernen« und damit zum »Gottesvolk« Israel jene (Bundes-)Beziehung aufnehmen, die JHWH »seit Abraham« intendiert hat.“ A.a.O., 48f. Vgl. zu Matthäus ferner ders., Weihnachten (2001a), und ders., Verheißungen (2004a), 32. Zenger argumentiert hier analog, wenn er das Erfüllungszitat Mt 2,15 interpretiert und auf die Erzählung Hos 11,1-11 eingeht: „Schon in der Darstellung Hos 11,1-11 wird sichtbar, was »Erfüllung« in biblischem Denken meint: Weil JHWH sich aus und in Liebe Israel als seinen Sohn erwählt hat, kann er diesen Sohn nicht mehr aufgeben – so er sich selbst und seiner Liebe treu bleiben will. Er muss gewissermaßen »erfüllen«, was er mit dieser »Liebesgeschichte« begonnen und versprochen hat. Er will und muss diese verheißungsvolle Geschichte weiter, ja *ans Ende führen*.“

neutestamentlichen Botschaft erläutert Zenger ferner anhand der Erzählung von den Emmausjüngern im Lukasevangelium (Lk 24,13-35). Der auferweckte Jesus selbst betont nach Zenger den tiefen Zusammenhang zwischen seinem Schicksal und der Schrift, er „... exegisiert sich selbst von der Schrift Israels her.“<sup>60</sup> Die Erzählung mache allerdings auch klar, dass der Christusglaube darüber hinaus der Begegnung mit dem Auferweckten bedarf. Zenger kommt es darauf an, dass die christologischen Interpretationen innerhalb des Neuen Testaments nicht den einzig möglichen Sinn der alttestamentlichen Texte erheben wollen. Ihnen gehe es umgekehrt darum, das Christusereignis als Heilssetzung Gottes von der Schrift her zu legitimieren: „Dabei wird nicht das Alte Testament vom Neuen her gelesen, sondern umgekehrt gilt: Das Neue Testament ist vom Alten Testament her geschrieben; das *Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*. Das Alte Testament *im Neuen* ist »mater et magistra Novi Testamenti« (Mutter und Lehrerin des Neuen Testaments).“<sup>61</sup> Zenger versteht die doppelte Metapher im Sinne einer „christologisch aktualisierenden Benutzung“ der Bibel Israels durch die neutestamentlichen Autoren. Die Formulierung verdeutlicht indessen noch einmal, dass es bei dieser christologischen Interpretation nicht um die einzig mögliche Auslegung geht, sondern allein um das Verständnis des ‘Vetus testamentum in Novo receptum’. Die Rede von der „mater Novi Testamenti“ besagt in diesem Zusammenhang, dass die neutestamentliche Christusverkündigung die Bibel Israels in Anspruch genommen hat, sich von ihr „nährte“, wie Zenger es ausdrückt, um ihre Botschaft auszudrücken. „Magistra Novi Testamenti“ bedeutet nach Zenger, dass das Alte Testament die Tora-Lehrerin des Neuen ist. Dies verdeutlicht er an der Bergpredigt/ Feldrede (Mt 5-7; Lk 6), der die so genannte Versuchungsgeschichte vorangestellt ist (Mt 4; Lk 4). Die Anspielungen und Zitate aus dem Deuteronomium machten deutlich, dass die Toraauslegung Jesu auf die Toraunterweisung folgt.<sup>62</sup> Entgegen einer Auffassung, die in der Regel das christologisch Unterscheidende hervorhebt, unterstreicht Zenger, dass das Neue Testament nicht nur das Leben Jesu als schriftgemäß präsentiere, sondern sein gesamtes Wirken „... als einzigartige Aktualisierung der kanonischen Ursprungsgeschichte seines Volkes ...“ darstelle. Wie schließlich auch die christologischen Hoheitstitel zeigten, ist die neutestamentliche Christologie ohne ihren jüdischen Kontext Zengers Auffassung zufolge nicht verstehbar.<sup>63</sup>

Die verschiedenen exegetischen Bemühungen Zengers zeigen, dass die Bibel Israels nicht nur als Prä-Text oder als kulturelle Matrix der neutestamentlichen Überlieferungen zu verstehen ist,<sup>64</sup> sondern darüber hinaus durch ihre Vorordnung auch einen engen theologischen Zusammenhang der Testamente herstellt. Diese Erkenntnis ist an sich nicht neu, hatte doch schon das auf neutestamentliche Interpretationen zurückgehende Schema ‘Verheißung und Erfüllung’ einen biblisch-theologischen Zusammenhang der Testamente hergestellt. Zenger hat, wie oben gezeigt wurde, allerdings auf die Mängel des Modells hingewiesen. Seine eigenen Textauslegungen

<sup>60</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 13, sowie ders., Thesen (1995d), 148, und Überlegungen (1995e), 141.

<sup>61</sup> Zenger, Thesen (1995d), 148f. Vgl. auch ders. Einleitung (2004d), 14, und ders. Überlegungen (1995e), 142.

<sup>62</sup> Vgl. Zenger, Thesen (1997g), 397f.

<sup>63</sup> Vgl. Zenger, Thesen (1995d), 149, sowie ders. Überlegungen (1995e), 142f. Vgl. schon ders., Gottesbilder (1994a), 36: „Wer verstehen will, daß und wie Gott durch und in Jesus Christus in dieser Welt war, ist auf »die Schriften« verwiesen. Wer sie nicht kennt oder versteht, versteht Jesus nicht. Wer die »Propheten« nicht kennt oder versteht, versteht nicht, daß und wie Gott lebendig ist und lebendig macht.“

<sup>64</sup> Vgl. etwa Zenger, Gottesbuch (2001d), 25. Vgl. auch ders., Thesen (1997g), 396, wo Zenger die Bibel Israels als „motivliche und gedankliche Matrix der damaligen Epoche“ definiert und sie als Prätext versteht: „Die »Bibel Israels« war der liturgische (!), kanonische und kulturelle Prätext, von dem her die neutestamentlichen Autoren dachten und schrieben – in Aufnahme, Anknüpfung, Verfremdung oder Widerspruch.“ Er bleibt aber bei dieser Definition nicht stehen.

verzichten dementsprechend auf die Überbietungsrhetorik, die dem Schema in der Regel anhaftet, indem sie das Christusergebnis in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel einordnen. Zengers Interpretation der theologischen Vorordnung des Alten vor dem Neuen Testament führt damit auch zu einem neuen Verständnis des heilsgeschichtlichen Schemas 'Verheißung und Erfüllung'. Zenger verweist dazu zunächst auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch des Wortes 'ml' – füllen' im Piel. Wie die Belege in I Reg 1,14 und 2,27 zeigten, „... meint »Erfüllung« also Bestätigung, Bekräftigung und Besiegelung.“<sup>65</sup> Zenger interpretiert die neutestamentliche Erfüllung im Anschluss an Hans-Joachim Kraus dahingehend, dass mit ihr die alttestamentliche Verheißung wirksam zugesprochen bzw. bekräftigt wird.<sup>66</sup> Trotz ihrer neutestamentlichen Aktualisierung und Fortführung behalten die alttestamentlichen Verheißungen nach Zengers Auffassung also einen bleibenden Überschuss. Zenger kommt es darauf an, die Jesusgeschichte entgegen etwa der Auffassung Hartmut Geses als *eine* der möglichen Aktualisierungen zu kennzeichnen, die darüber hinaus die mit dem Schema verbundene Dynamik nicht zum Erliegen bringt. Diese Position ist christologisch hoch bedeutsam, insofern sie das Handeln Gottes in Christus auf die Kirche beschränkt und so theologische Konsequenzen aus der doppelten Nachgeschichte der Bibel Israels zu ziehen versucht. Auf der anderen Seite wendet sie sich gegen die von Zenger kritisierte Überbietungschristologie, indem sie in der Person Jesu „... nicht nur Erfüllung alttestamentlicher Hoffnungen, sondern eine neue, weitere Verheißung in der langen Verheißungsgeschichte des Gottes Abrahams ...“ sieht: „Jesus ist also der Messias – und er ist es doch nicht voll, weil er erst noch kommen muß, um das Reich des umfassenden Schalom zu bringen, das die Propheten als Gabe Gottes verheißen haben. In der Kette dieser Verheißungsgeschichte ist Jesus für uns Christen das entscheidende Glied der Kette, das uns mit dem schalomgebenden Gott verbindet – und er ist zugleich eine weitere neue Verheißung.“<sup>67</sup> Die Verheißungsgeschichte Gottes geht also Zenger zufolge auch nach Christus weiter und verweist auf ihre eschatologische „Erfüllung“, die Kirche und Israel in messianischer Erwartung und Geschwisterschaft zusammenbindet.<sup>68</sup>

Die Voranstellung der Bibel Israels innerhalb des christlichen Kanons versteht Zenger also in doppelter Weise. Aus alttestamentlicher Perspektive erscheint das Neue Testament als christologische Aktualisierung und Fortführung der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Aus neutestamentlicher Sicht bildet die Bibel Israels den Auslegungs- und Verstehensho-

<sup>65</sup> Zenger, Testament (1994b), 126. Vgl. auch M. Delcor, THAT Bd. 1, 899f.

<sup>66</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 126f.: „Wenn wir Christen auf der Grundlage des Neuen Testaments demnach sagen: In Jesus Christus hat sich die Verheißung erfüllt, so heißt das nicht: »Die Verheißung ist suspendiert, und an ihre Stelle tritt nun in der Gestalt von 'Erfüllung' das Verheißene selbst, sondern die Verheißung wird in Jesus als dem Christus, mit dem 'Ja und Amen' Gottes bekräftigt, besiegelt, nahegebracht und wirksam zugesprochen. ...«“ Zenger zitiert hier Hans-Joachim Kraus. Vgl. zur Formulierung „ans Ende führen“ ders., Weihnachten (2001a), 19, und ders., Verheißungen (2004a), 32.

<sup>67</sup> Zenger, Testament (1990b), 134. Vgl. auch ders., Bedeutung (2000a), 9f., sowie ders., Kirche (1992d), 4: „Die Erfüllung wird vielmehr so erzählt und erfahren, daß sie selbst wieder zu einer neuen Verheißung wird.“ Auf die christologischen Zusammenhänge, die Zenger hier eröffnet, ist im Zusammenhang der Bundestheologie und der Zusammenfassung noch einmal eigens zurückzukommen. In Auseinandersetzung mit einem Dokument der 'Päpstlichen Bibelkommission' von 1993 fasst Zenger noch einmal seine Kritikpunkte an dem traditionellen Verständnis des Schemas 'Verheißung und Erfüllung' zusammen. Er nennt drei Punkte: „(a) Das Dokument läuft Gefahr, die *bleibende* Gültigkeit des Alten/ Ersten Testaments als Buch der Verheißung nicht ernst genug zu nehmen ... (b) ... Das NT ist nicht nur Zeuge einer erfüllten Verheißung, sondern eine fehlgeschlagene Erwartung. Das nahe Gottesreich brach nicht herein! ... (c) Es ist gewiß wichtig, gegen alle Formen des Markionismus die Kontinuität zwischen beiden Testamenten zu betonen. Nur: es gibt ebenso eine enge Kontinuität zwischen »Altem Testament« ... und nachbiblischen Judentum.“ Zenger, Flecken (1996f), 174f.

<sup>68</sup> Siehe dazu unten Seite 202, Abschnitt 2.6.

rizont für das Christuszeugnis. Der Kanonisierung der christlichen Bibel unterliegt damit nach Zenger ein hermeneutisches Programm: „Das Neue Testament ist im Licht des Alten Testaments zu lesen. Und umgekehrt gilt: Vom Neuen Testament fällt neues Licht auf das Alte Testament *zurück*. Beide Teile legen sich gegenseitig aus – freilich unter der Voraussetzung, dass beide Teile sich auch zunächst einmal *selbst* aussprechen, mit ihrer jeweils spezifischen Botschaft.“<sup>69</sup> Die vorgestellten Auslegungen haben allerdings gezeigt, dass Zenger zunächst nur die erste Leserichtung verfolgt, die das Neue im Licht des Alten Testaments betrachtet. Im Kontext der Überlegungen zur hermeneutischen Praxis Zengers ist dann noch die andere Lektürerichtung zu untersuchen und unter anderem zu fragen, inwieweit die neutestamentliche Christologie ein neues Licht auf alttestamentliche Traditionen werfen kann. Insgesamt hat Zenger aber dennoch die Voranstellung der Bibel Israels überzeugend als Vorrang interpretiert. Dies kommt auch in der Wortneuschöpfung ‘Erstes Testament’ zum Ausdruck.

### 2.3 „Das Erste Testament“ – ein Neologismus und sein theologischer Hintergrund

Die Debatte um die Bezeichnung des ersten Kanonteils der christlichen Bibel wird unter den im christlich-jüdischen Dialog Engagierten schon seit den 1980er Jahren geführt. In der Regel hat sich dort die auch von Rolf Rendtorff verwendete Bezeichnung ‘Hebräische Bibel’ durchgesetzt. Zenger hat in diese Debatte mit dem kreativen Vorschlag ‘Erstes Testament’ eingegriffen und diesen umfassend begründet. Ausgehend von seinen theologischen Voraussetzungen und den dargestellten kanontheologischen Überlegungen kritisiert Zenger die geläufige Bezeichnung ‘Altes Testament’. Sie transportiere Missverständnisse und klinge in jüdischen Ohren diskriminierend.<sup>70</sup> Zenger beruft sich dabei vor allem auf offizielle Dokumente Protestantischer Kirchen, die den üblichen Sprachgebrauch problematisierten und sich auf die Suche nach neuen Begriffen gemacht haben. So schlägt etwa die Rheinische Synode 1980 die Bezeichnung ‘Hebräische Bibel’ vor, die – wie im vorherigen Kapitel gezeigt – im Kontext der alttestamentlichen Wissenschaft vor allem von Rolf Rendtorff propagiert wird. Die Handreichung der Reformierten Kirche in den Niederlanden von 1983 schlägt mit ähnlichen Argumenten – beide Dokumente sehen im traditionellen Begriff eine Abwertung des ersten Kanonteils der christlichen Bibel – das Begriffspaar ‘Erstes und Zweites Bundesbuch’ vor.<sup>71</sup> Zenger schließt sich dieser Position an und wendet gegen die übliche Benennung ein, dass diese selbst nicht biblisch sei, denn das Neue Testament spreche in der Regel von der ‘Schrift’ oder den ‘Schriften’ bzw. vom ‘Gesetz und den Propheten’. Zudem sei sie erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Anlehnung an die polemische Formulierung in II Kor 3,14 aufgekommen und untermauere Zenger zufolge das Interesse der frühen Kirche, sich vom Judentum abzugrenzen.<sup>72</sup> Allerdings muss Zenger zugestehen, dass der Begriff ‘Altes Testament’ auch positive Aspekte beinhaltet, insofern er auf Anciennität und damit auf die Ursprungsgeschichte verweist, an die sich die Gottesbotschaft des Neuen Testaments anschließt. Wenn man sich also bewusst mache, „... daß dies eine *spezifisch* christliche Bezeichnung ist, die daran erinnert, daß es das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gibt, kann man sie als legitimen Appell an die fundamentale Wahrheit hören, daß die christliche Bibel aus zwei Teilen besteht, deren Differenz nicht voreilig aufgehoben werden darf.“<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Zenger, Gottesbuch (2001d), 29, sowie ders., Bedeutung (2000a), 9.

<sup>70</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 144.

<sup>71</sup> Vgl. a.a.O., 145f.

<sup>72</sup> Vgl. a.a.O., 146f.

<sup>73</sup> Vgl. a.a.O., 147f.

Trotz dieser Einwände plädiert Zenger für eine neue Begrifflichkeit, weil die Bezeichnung ‘Altes Testament’ weder dem Selbstverständnis der Texte noch ihrer jüdischen Rezeption gerecht werde. Freilich geht es Zenger nicht darum, eine gemeinsame christlich-jüdische Sprachregelung zu finden: „Die legitime Differenz zwischen beiden »Lesarten« soll nicht zugedeckt werden. Aber es soll eine Bezeichnung sein, die einerseits weder dem Selbstverständnis noch den wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten widerspricht; die Bezeichnung muß aber andererseits die spezifisch christliche Bedeutung dieser Schriften ausdrücken.“<sup>74</sup> Ausgehend von den drei genannten Kriterien ‘Selbstverständnis’, ‘Eignung für das jüdisch-christliche Gespräch’ und ‘christlich-theologischer Sachgehalt’ lehnt Zenger die im Judentum üblichen Begriffe ‘Tenach’ und ‘Miqa’ ab. Auch die häufig im protestantischen Raum verwendete Bezeichnung ‘Hebräische Bibel’ genügt den genannten Kriterien nicht. Denn sie schließt nicht nur die aramäischen Texte aus, sondern umfasse auch nicht den Kanon der katholischen und orthodoxen Kirchen.<sup>75</sup> Zenger weist darauf hin, dass die Bezeichnung zudem den verschiedenen kanonischen Sinnrichtungen der jüdischen und christlichen Bibel keine Rechnung trägt. Entgegen Rendtorffs Auffassung, der seine quasi „neutrale“ gemeinsame christlich-jüdische Lektüre der Bibel Israels mit der Wortwahl ‘Hebräische Bibel’ verknüpft (siehe Seite 146ff.), geht Zenger, wie noch ausführlich darzustellen ist (siehe Seite 198ff.), von verschiedenen Lektüremöglichkeiten und kanonischen Sinnrichtungen aus, die sich dann auch in der Begrifflichkeit ausdrücken müssen.<sup>76</sup>

Ausgehend von den genannten drei Kriterien bietet sich für Zenger die Begriffsbildung ‘Erstes Testament’ an. Wie Zenger selbst anmerkt, greift er damit einen Vorschlag James A. Sanders auf, der bereits 1987 im *Biblical Theology Bulletin* ‘First Testament and Second’ unterschieden hatte.<sup>77</sup> Wenngleich Zenger den Vorschlag zunächst nur als Diskussionsbeitrag ansieht,<sup>78</sup> hat die neue Terminologie doch eine Reihe von Vorteilen. So ist sie, wie Zenger anhand der Belege im Hebräerbrief (8,7.13; 9,1.15.18; 9,15: „πρώτη διαθήκη“) sowie in der Septuaginta-Fassung von Lev 26,45 („διαθήκης τῆς προτέρας“) nachzuweisen sucht, sogar biblischer als die geläufige Begrifflichkeit.<sup>79</sup> Freilich wird man die Belege im Hebräerbrief aufgrund der klaren Rangordnung, die sie voraussetzen, kaum für die von Zenger ins Auge gefasste Neuakzentuierung in Anspruch nehmen dürfen. Dies gilt allerdings nicht für den alttestamentlichen Text, in dem uneingeschränkt positiv vom Bund mit den Vorfahren die Rede ist. Zenger ist dabei vor allem

<sup>74</sup> A.a.O., 148.

<sup>75</sup> Vgl. a.a.O., 149ff.

<sup>76</sup> Vgl. a.a.O., 152.

<sup>77</sup> Vgl. a.a.O., 152. Nach Sanders wurde die Formulierung zuerst auf einer Konferenz im Jahre 1986 verwendet. Vgl. Sanders, *Testament* (1987c), 48. Zenger bezieht sich ferner noch auf Paul van Buren, der vorschlägt, die Abkürzung OT als Original Testament zu lesen. Vgl. ebd. Anm. 176. Van Buren schreibt in der Rendtorff-Festschrift 1990: „A Church that wishes to affirm the covenant between God and the Jewish people will have no other choice than that which faces Marcion and his Orthodox opponents: if such a Church is going to read Israel’s Scriptures, it will have to read them as just that: as *Israel’s* Scriptures, as someone else’s mail. The issue that is absolutely crucial, however, is how we do that. The starting point, of course, is to stop calling it our Old Testament. If we are concerned to affirm the Jewish people in their covenant, then we should do better to return the title which all of the Gospels give as that used by Jesus and call them simply »the Scriptures«. Or if we wish to preserve the covenantal motif with the word »Testament«, then let us call it the Original Testament.“ Van Buren, Mail, 604. Vgl. ferner auch den Aufsatz ‘Altes Testament, Tanakh, Hebräische Bibel’, in dem van Buren die drei Größen verschiedener Gemeinschaften, namentlich der christlichen und der jüdischen Gemeinschaft sowie der wissenschaftlichen „community“, zuordnet. Vgl. a.a.O., 9.

<sup>78</sup> Vgl. Zenger, *Schrift* (1997b), 83, Anm. 25.

<sup>79</sup> Vgl. Zenger, *Testament* (1994b), 152.



der Aspekt „... des gründenden und weiterwirkenden Anfangs ...“ wichtig: „Genau *diesen* Aspekt kann die Bezeichnung herausstellen: Dieser erste Teil der christlichen Bibel ist das *grundlegende Fundament*, das zuerst gelegt wurde und auf dem das im »Zweiten Testament« bezeugte Handeln Gottes an und durch Jesus und an denen, die Jesus nachfolgen, so aufrucht, daß es dessen erneute und erneuerte Aktualisierung ist.“<sup>80</sup> Die neue Terminologie genügt den von Zenger formulierten Kriterien und hat seiner Auffassung zufolge vier positive Implikationen: „(1) Sie vermeidet die traditionelle Abwertung ... (2) Sie gibt zunächst den historischen Sachverhalt korrekt wieder ... (3) Sie formuliert theologisch richtig: Es bezeugt jenen »ewigen« Bund, den Gott mit Israel als seinem »Erstgeborenen« Sohn (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1) geschlossen hat, als »Anfang« jener großen »Bundesbewegung«, in die der Gott Israels auch die Völkerwelt hineinnehmen will. (4) Als »Erstes« Testament weist es hin auf das »Zweite Testament«. So wie letzteres nicht ohne ersteres sein kann, erinnert auch die christliche Bezeichnung »Erstes Testament«, daß es in sich keine vollständige christliche Bibel ist.“<sup>81</sup> Insbesondere die beiden letzten Punkte haben hohen theologischen Rang. Zenger geht es, wie er zuvor bereits deutlich gemacht hat, nicht darum, eine terminologische Globallösung zu finden. Vielmehr bewegt sich sein Vorschlag allein im Kontext *christlicher* Verständigungsbemühungen um den ersten Kanonteil, ohne damit dem christlich-jüdischen Gespräch im Wege zu stehen. Theologisch relevant ist ferner, dass die Formulierung der Leserichtung und dem Zusammenhang des christlichen Kanons Rechnung trägt, ohne eine eindeutige Rangfolge zu postulieren. Und schließlich verweist insbesondere die dritte von Zenger angeführte Implikation auf den bundestheologischen Gehalt der Neuformulierung. Zenger übernimmt wörtlich die Formulierung der Rheinischen Synode von 1980, wenn er davon ausgeht, dass der Gott Israels auch die Völkerwelt in den ewigen Bund mit Israel „hineinnehmen“ will. Damit basiert die von ihm favorisierte Terminologie, wie sich im Kontext der Überlegungen zur Bundestheologie noch einmal zeigen wird (siehe unten Seite 223ff.), auf der von Zenger durchweg vorausgesetzten ‘Ein-Bund-Theorie’.

Die bundestheologischen Voraussetzungen werden zudem in Zengers Auseinandersetzung mit seinen Kritikern deutlich. Die Anfrage, ob ein zweites Testament nicht das erste aufhebe, beantwortet Zenger mit dem Hinweis, dass das nachfolgende Testament auch den Kreis der Begünstigten erweitern könne. Und eben dies sei die Aussageabsicht der christlichen Bibel. Freilich geht es Zenger weniger um eine juristische Abgrenzung als vielmehr um eine bundestheologische Klärung. Die Vorstellung, die der Begriffsbildung vorausgesetzt ist, geht von einem dynamischen Verständnis des Bundes aus, das eine Öffnung zur Völkerwelt beinhaltet. Deshalb könne auch von einem Ersten und Zweiten Bundesbuch gesprochen werden.<sup>82</sup> Ausgehend von diesen Voraussetzungen erscheint der Einwand, Zenger relativiere die neutestamentliche Christusbotschaft mit der Annahme einer grundsätzlich offenen Reihenfolge, in der es auch ein „Drittes Testament“ geben könne, als unsinnig. Zenger stellt zu Recht klar, dass es bei der Begriffsklärung allein um das Verhältnis der beiden Testamente der christlichen Bibel geht und dass die Wahl des Begriffs allein dazu dient, den ersten christlichen Kanonteil als Grundlage der christlichen Bibel zu definieren.<sup>83</sup> Damit ist freilich der Einwurf, dass Zengers Wortwahl und die mit ihr

---

<sup>80</sup> A.a.O., 152f.

<sup>81</sup> A.a.O., 153.

<sup>82</sup> Vgl. a.a.O., 153f. Zenger beschreibt später die Funktion des Neuen, Zweiten Testaments, wie folgt: „In ihm wird bezeugt, *daß* und *wie* der Gott Israels, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, durch Jesus den Christus seine Bundesgeschichte »endgültig« auf die Völkerwelt hin geöffnet hat.“ Zenger, Thesen (1995d), 152.

<sup>83</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 15f. Zenger wirft der Kritik vor, sie verwechsle „principlum mit initium“. Vgl. ferner Zenger, Thesen (1995d), 151, Anm. 9.

verbundene Hermeneutik einen klaren Vorrang des Ersten Testaments beinhalte und damit das Neue Testament relativiere, noch nicht ausgeräumt. Insbesondere eine Kritik, die die universale Bedeutung der Christologie auch auf das Judentum ausdehnen will, kann mit der bundestheologisch gestimmten Terminologie nicht einverstanden sein. Doch Zenger hält eine solche Position „nach Auschwitz“ nun mit guten Gründen nicht mehr für theologisch angemessen, insbesondere weil sie das zeitgenössische Judentum theologisch nicht anerkennen kann.<sup>84</sup> Darauf ist im nun folgenden Abschnitt einzugehen.

## 2.4 Die Doppelte Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels in Judentum und Christentum

Schon in der Publikation ‘Das Erste Testament’ aus dem Jahr 1991 verweist Zenger auf die Tatsache der doppelten Nachgeschichte der Bibel Israels. Zenger bezieht sich dabei auf den damaligen Heidelberger Systematiker Dietrich Ritschl, der 1986 auf den sich allmählich durchsetzenden Paradigmenwechsel hingewiesen hatte. Ritschl schreibt: „Stärker als früher kommt heute durch den endlich anlaufenden jüdisch-christlichen Dialog die Tatsache ins Bewußtsein, daß die hebräische Bibel *eine* »Fortsetzung« im Neuen Testament, die *andere* im Talmud gefunden hat.“<sup>85</sup> Zenger übernimmt den hier vorgetragenen Grundgedanken und spricht in diesem Zusammenhang von zwei legitimen „Fortführungen“ bzw. „Fortschreibungen“ der Bibel Israels. Man wird nun aber fragen müssen, ob diese Vorstellung den Sachverhalt zutreffend umschreibt und ob sie damit dem Anliegen Zengers überhaupt entspricht. Reflektiert man die Formulierung vor dem Hintergrund der theologischen Prämisse des Story-Konzeptes bei Ritschl, so tritt vor allem der Gedanke der Kontinuität von Traditionen in den Vordergrund. Wie Ritschl in der ‘Logik der Theologie’ am Beispiel der neutestamentlichen Literatur ausführt, kann historisch zwischen kanonischer und patristischer Literatur nicht unterschieden werden.<sup>86</sup> Dies hat zur Folge, dass Ritschl die Zeit der Patristik als formativer Phase des jungen Christentums aufwertet und argumentiert, dass unter dieser Voraussetzung die patristische und die talmudische Literatur miteinander in Beziehung gesetzt werden müssen.<sup>87</sup> Konsequenterweise müssten dann der Talmud und das patristische Schriftgut inklusive der neutestamentlichen Überlieferungen als Fortschreibungen der Bibel Israels erscheinen. Damit treten innerhalb des Story-Konzeptes die

---

<sup>84</sup> Zenger weist darauf hin, dass manche Kritiker womöglich deshalb so scharf reagieren, weil sie nicht akzeptieren wollen, dass es zwei legitime Lektürewesen der Bibel Israels gibt. Vgl. Zenger Einleitung (2004d), 16, sowie ders., Bedeutung (2000a), 12: „Einige Kritiker der »neuen« Bezeichnung »Erstes Testament« reagieren so gereizt, weil sie darin eine überzogene Aufwertung des Judentums sehen. Für sie soll das Alte Testament eben nur sagen dürfen, was ihm ihrer Meinung nach das Neue Testament zu sagen erlaubt. Und vor allem: Sie können nicht akzeptieren, dass dieser Teil unserer Bibel, insofern er *zuallererst* Jüdische Bibel und *danach* Heilige Schrift der Christen ist, zwei unterschiedliche *gottgewollte* Leseweisen hat.“ Welche Bedeutung das christlich-jüdische Gespräch auch für die Frage der Benennung spielt, macht Zenger noch einmal im Anschluss an Rolf Rendtorff klar, der angemerkt hatte: „Wir befinden uns in dieser Frage in einem Diskussions- und Experimentierstadium. Ich denke allerdings, daß die Frage der Benennung des Alten Testaments ganz eng mit unserem Verhältnis zum Judentum zusammenhängt.“ Zenger, Gottesbuch (2001d), 32.

<sup>85</sup> Ritschl, Theologie, 144, zitiert bei Zenger, Testament (1994b), 140.

<sup>86</sup> Vgl. Ritschl, Logik, 101: „Historisch geurteilt besteht kein Unterschied zwischen der Transmission und Rezeption von Tradition innerhalb der biblischen Schriften und in der späteren Kirchengeschichte, theologisch geurteilt wird aber an einem Unterschied festgehalten.“ Vgl. zur Definition des Story-Konzepts a.a.O., 22: „Wenig glücklicher und schwer ersetzbarer Ausdruck für das nie vollständig erzählbare Gesamt aller nacherzählbaren Einzelstories (auch Detail-Stories) eines Menschen oder einer Sozietät. ... Ein Mensch (eine Gruppe) ist das, was seine Story erzählt oder was er aus seiner Story macht. Sie ist das Bündel und die Heimat seiner Perspektiven [Perspektive: „Die einzige Weise, in der wir Tatsachen ... wahrnehmen, bedingt sich durch das »Bewohnen unserer Perspektive«, d.h. durch das »Drin-Stehen« in unserer Story ...“. Vgl. a.a.O. 21; V.J.] ...“.

<sup>87</sup> Vgl. Ritschl, Logik, 102.

„Metageschichten“ des frühen Christentums bzw. des nachbiblischen Judentums theologisch an die Stelle des Kanons. Obwohl Ritschls Argumentation, dass in der genannten Zeit die theologischen Grundlagen beider Gemeinschaften geschaffen wurden, überzeugt, misst er der Tatsache zu wenig Gewicht zu, dass *eine* zentrale theologische Kategorie, die in dieser Zeit entwickelt wurde, eben die Kanonisierung bestimmter Schriften in den jeweiligen Gemeinschaften war. Darauf ist im Kontext des folgenden Abschnittes noch eigens zurückzukommen. Berücksichtigt man dies, so wird durch die patristische und auch die talmudische Debatte selbst der Vorrang der jeweils kanonisierten Schriften theologisch festgeschrieben und die traditionsgeschichtliche Fortsetzungsdynamik auf die Auslegung dieses Kanons begrenzt. Zudem dürfte die Einordnung dem Selbstverständnis der talmudischen Literatur, die weniger als Kommentar denn als Literatur mit eigenem Autoritätsanspruch auftritt,<sup>88</sup> noch den neutestamentlichen Überlieferungen als Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Christus gerecht werden.

Freilich wird man die Kritik nicht ohne Weiteres auf Zenger übertragen dürfen. Er übernimmt zwar die problematisierte Formulierung, ohne jedoch die ihr zugrunde liegende theologische Konzeption und die mit ihr verbundene historische Rekonstruktion zu rezipieren. Im gedanklichen Fortgang des Eingangszitats geht Zenger nämlich von der Kanonizität der Bibel Israels aus und schreibt ihr ein „Janus-Gesicht“ zu. Denn einerseits handele es sich um ein „... geschlossenes Buch, das gewissermaßen aus sich selbst den Schlußpunkt setzt und in der so abgeschlossenen »Endgestalt« gelesen werden will.“ Andererseits ist es aber auch „... offen für Fortsetzung und »Fortschreibung« – durch jenen Gott, der *immer* für »eine Überraschung gut ist!“<sup>89</sup> Die *Fortschreibungen* erscheinen aus theologischer Perspektive als zwei legitime Fortführungen der göttlichen *Offenbarungsgeschichte*. Die Bibel Israels hat, wie Zenger andernorts betont, „... zwei unterschiedliche *gottgewollte* Leseweisen“.<sup>90</sup> In literaturtheoretischer Hinsicht präzisiert Zenger seine Position durch den Rückgriff auf die Kanontheorie von Aleida und Jan Assmann, nach der das Prinzip des Kanons eine aktualisierende Sinnpflege in der Form der Kommentierung erfordert. Bezogen auf die Bibel Israels und die sich ihr anschließenden Literaturen stellt Zenger fest: „Sowohl Mischnah und Talmud wie das Zweite (Neue) Testament und die lehramtliche Tradition der Kirchen sind in *literarischer* Hinsicht sinnpflegende und aktualisierende »Kommentare« zum Kanon des Tenach bzw. des Ersten Testaments.“<sup>91</sup> Die Akzentverschiebung gegenüber dem Eingangszitat ist bemerkenswert. Zenger scheint sich unter der Hand der Linie Ritschls angeschlossen zu haben und betrachtet nun die Gesamtheit der urchristlichen Literatur bzw. Mischnah und Talmud als Fortführungen der Bibel Israels, freilich ohne den kanonischen Status der Hebräischen Bibel in Frage zu stellen. Zudem ist nicht deutlich, wie Zenger die theologische Interpretation des Zusammenhangs als Fortführung der Offenbarungsgeschichte mit der literaturtheoretischen Position, dass es sich im Neuen Testament „nur“ um Kommentarliteratur handelt, verbinden will. Letztlich konkurrieren bei Zenger zwei nicht kompatible Modelle miteinander. Auf der einen Seite findet sich ein literaturwissenschaftlicher Ansatz, der stark von einem traditionsgeschichtlichen Kontinuitätsgedanken geprägt ist und in Ritschls Story-Konzept theologisch interpretiert wird. Auf der anderen Seite findet sich ein offenbarungstheologisches Konzept, das an dem Vorrang der kanonischen Bücher festhalten will und zudem aus der Perspektive der Bibel Israels argumentiert. Angesichts der mit der Vorstel-

---

<sup>88</sup> Vgl. Strack/ Stemberger, Einleitung, 41

<sup>89</sup> Zenger, Testament (1994b), 140.

<sup>90</sup> Zenger, Bedeutung (2000a), 12.

<sup>91</sup> Zenger, Testament (1994b), 158.

lung der „doppelten Fortführung“ verbundenen Unklarheiten und Schwierigkeiten sollte auf die Terminologie verzichtet werden.

Auf der Suche nach einer adäquaten Bestimmung des Verhältnisses hilft womöglich die Formulierung Rendtorffs weiter, der von einer „doppelten Nachgeschichte“ der Bibel Israels ausgeht. Der Begriff verdeutlicht, dass Rendtorff von einem vorchristlichen Abschluss des Kanons ausgeht, von dem aus die jüdische und die christliche Rezeption zunächst als *Nachgeschichte* erscheinen. Gegenüber Ritschls vom Kontinuitätsgedanken getragenen Vorschlag markiert sie damit zu Recht die Zäsur, die ein weitestgehend abgeschlossener alttestamentlicher Kanon darstellt. Auch die mangelnde Konkretion der Formel, die nicht sagt, welche Literatur – allein das Neue Testament oder auch die Kirchenväter? – nun als Nachgeschichte aufzufassen ist, muss kein Nachteil sein. Im Gegensatz zu einer rein traditionsgeschichtlichen Auffassung, wie sie sich in der Formel der „doppelten Fortführung“ ausdrückt, die die Rolle der formierenden Gemeinschaften nicht ausreichend berücksichtigt, eröffnet Rendtorffs Vorschlag die Möglichkeit, deren Funktion zu präzisieren. Frühes Judentum und Christentum sind demnach nicht nur Empfängerinnen der biblischen Traditionen, sondern formen diese auch entsprechend ihren theologischen Belangen. Eine dem Sachverhalt angemessene Formulierung muss daher beide Bewegungen abzubilden versuchen. Zenger hat dazu einen anregenden Vorschlag unterbreitet, der auf die literaturwissenschaftliche Rezeptionstheorie zurückgeht. Wie schon in der Veröffentlichung von 1991 geht Zenger dabei von der Offenheit der Bibel Israels aus, die er theologisch interpretiert: „Die grundsätzliche Offenheit der Bibel Israels für eine jüdische und christliche Leseweise hängt zum einen mit der theologischen Besonderheit dieser Texte zusammen, die ein vielstimmiges, zeitübergreifendes Bedeutungspotential haben. Zum anderen wird diese Offenheit dadurch konstituiert, dass die Texte eben in unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften rezipiert werden, zu denen in diesen Texten ein und derselbe Gott auf unterschiedliche Weise redet.“<sup>92</sup> Diese Position ist von zwei hermeneutisch relevanten Grundüberlegungen getragen. Zum einen muss sie von der grundsätzlichen interpretatorischen Offenheit der biblischen Texte ausgehen, deren Sinn nicht ein für alle Mal festzulegen ist. Zum anderen muss sie daran anschließend den Rezipientinnen und Rezipienten eine zentrale Rolle bei der Produktion von Sinn zuschreiben. Sinn, so die Ansicht, entsteht erst im Zusammenspiel von Text und HörerInnen bzw. LeserInnen unter bestimmten Kontextbedingungen. Dass die jeweilige Rezeption dabei immer wieder an die Texte zurückzubinden ist und sich von ihnen kritisch befragen lassen muss, ist dabei ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, dass die jeweils andere Rezeption als Herausforderung der eigenen Positionen zu verstehen ist. Berücksichtigt man dies, kann die von Zenger vorgeschlagene Rezeptionstheorie auch der Eröffnung eines christlich-jüdischen Dialogs über die Texte der Hebräischen Bibel dienen. Darauf ist später noch eigens zurückzukommen.

Zenger verweist zur Begründung seines Vorschlags auf Klaus Koch, der von einem doppelten Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum gesprochen hat, geht aber zugleich über dessen Formulierung hinaus.<sup>93</sup> Gegenüber den recht unpräzisen Formulierungen der doppelten Nachgeschichte oder des doppelten Ausgangs hat seine rezeptionstheoretische Ausformulie-

---

<sup>92</sup> Zenger, *Bedeutung* (2000a), 12.

<sup>93</sup> Vgl. Zenger, *Bedeutung* (2000a), 12, wo Zenger sich auf den Aufsatz ‘Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum’ bezieht. Interessanterweise kann Zenger sich später auch auf das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission berufen, das 2001 unter dem Titel ‘Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel’ erschienen ist. Dort werden rezeptionstheoretische Erkenntnisse aufgegriffen, wenn von zwei legitimen „Leseweisen“ des Alten Testaments die Rede ist. Vgl. Zenger, *Gott* (2005a), 82, sowie ders., *Volk* (2004b), 480.

nung den Vorteil, dass sie die aktive Rolle der rezipierenden Gemeinschaften reflektiert. Spricht man also von einer *doppelten Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels im frühen Judentum und Christentum*, wie man im Anschluss an Zenger formulieren könnte, so wird nicht nur die traditionsgeschichtliche Dimension als primäre Bewegungsrichtung, sondern auch die Funktion der keineswegs nur empfangenden Gemeinschaften, eben jene zweite Bewegungsrichtung, angemessen berücksichtigt.<sup>94</sup> Der Formulierung liegt damit ein Modell zugrunde, das mit Zenger von der Vorgängigkeit wesentlicher Bestandteile der Bibel Israels ausgeht. Deren Traditionen wurden in den beiden Gemeinschaften verarbeitet und auf verschiedene Weise rezipiert. Das Ergebnis dieses Prozesses ist im Judentum die talmudische Literatur, die ihrem Selbstverständnis zufolge nicht nur Auslegung der Bibel Israels ist, sondern auch als am Sinai geoffenbarte Gotteslehre verstanden werden will.<sup>95</sup> Das normative rabbinische Judentum fasste zudem die vorliegenden biblischen Schriften zum Tenach zusammen. Im Christentum verlief dieser Prozess etwas komplizierter. Wie Zenger zu Recht ausführt, übernimmt auch das frühe Christentum zunächst die Schriften der Bibel Israels, deren Traditionen zudem in neutestamentliche und die patristische Literatur Eingang finden. Doch da die neutestamentlichen Überlieferungen schon bald ein hohes Ansehen genießen und auch andere jüdische Schriften rezipiert werden, entsteht innerhalb des Christentums ein anders strukturierter Kanon, der nun aus Altem und Neuem Testament besteht. Auch vor diesem Hintergrund erscheint die Formulierung der doppelten Fortführung der Bibel Israels in Talmud und im Neuen Testament als problematisch. Die Formel der *doppelten Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels im frühen Judentum und Christentum* führt hier weiter und ermöglicht es Zenger, die verschiedenen kanonischen Sinnrichtungen des Tenach bzw. des Alten Testaments in den Blick zu nehmen.

## 2.5 Die Wahrnehmung verschiedener kanonischer Sinnrichtungen der Bibel Israels

Anders als Rendtorff, der von der gemeinsamen Basis der Hebräischen Bibel ausgeht, unterscheidet Zenger aufgrund der im vorherigen Abschnitt dargelegten Argumente zwischen zwei kanonischen Sinnrichtungen, macht aber zugleich deutlich, dass diese aufeinander bezogen bleiben, so dass man keinesfalls von zwei verschiedenen kanonischen Bibeln sprechen kann.<sup>96</sup> Zenger geht dabei hermeneutisch davon aus, dass die verschiedenen Kanongestalten programmatische Bedeutung für die jeweiligen Gemeinschaften haben. Sie sind demnach für Zenger kein Produkt des Zufalls oder einer rein historischen Reihenfolge, sondern werden von ihm als bewusst gestaltete Dokumente wahrgenommen.

Zenger geht bei der Betrachtung des *Tenach* als Heiliger Schrift des Judentums von der traditionellen Dreiteilung des Buches aus. Diese deute sich, wie Zenger darlegt, der Sache nach bereits um 190 v.Chr. im Sirachbuch an und werde in dessen Prolog um 117 v.Chr. sicher vorausgesetzt.<sup>97</sup> Wie Zenger in Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition zeigt, weist sie eine gestufte Rangfolge auf, wobei die Abfolge der Blöcke zugleich auch ihrer sukzessiven Kanonwerdung entspreche und sich in der bis heute verwendeten synagogalen Liturgie spiegele: „Die »Tora« ist das Fundament, auf das die anderen beiden Teile bezogen sind. ... Die »Propheten« gelten als

<sup>94</sup> Dies erkennt schon Koch, wenn er den von Gadamer übernommenen Begriff der Wirkungsgeschichte um soziologische Faktoren erweitert und von Rezeptionsgeschichte spricht, Vgl. Koch, Ausgang, 224, Anm. 21. Vgl. auch ders., Rezeptionsgeschichte, 150f.

<sup>95</sup> Vgl. Strack/ Stemberger, Einleitung, 41f.

<sup>96</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 161f.

<sup>97</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 23.

Kommentare zur Tora; ... Die »Schriften« spielen keine vergleichbar fundamentale Rolle in der synagogalen Liturgie, wenngleich sie – insbesondere die fünf Megillot ... und die Psalmen auch liturgische Bedeutung haben.«<sup>98</sup> Zur Ermittlung der hermeneutischen Systematik des Tenach orientiert Zenger sich an den von ihm als programmatisch angesehenen Schlusstexten der drei Teile. Zenger lässt dabei offen, ob diese Texte eigens für den Zusammenhang, in dem sie nun stehen, komponiert oder ob sie von einer Endredaktion entsprechend umgestaltet wurden.<sup>99</sup> *Dtn 34,10-12* als Schlusstext der Tora verpflichtet Israel nicht nur auf die Mose-tora, sondern bestätigt auch den Exodus als Gründungsgeschehen der Geschichte Israels. Schließlich werde eine Verbindung zur Prophetenliteratur geschaffen, wobei die Propheten Mose eindeutig untergeordnet werden.<sup>100</sup> *Mal 3,22-24* als Schluss des Prophetenkorpus verweise umgekehrt auf die Mose-tora, die JHWH selbst geboten hat und, wie der Ausdruck „Gesetze und Rechtsvorschriften“ zeige, im Deuteronomium mustergültig zusammengefasst ist. Als weitere zentrale Komplexe nennt Zenger die Figur des Elia, der als Musterprophet vorgestellt wird, die besondere Beziehung von Gott, Israel und dem Land sowie das eschatologische Thema des Tages JHWHs. Der kanonische Schlusstext *II Chr 36,22f.* schließlich verweist auf die Tora, indem er die Treue Gottes zu seinem Volk betont, die ihren Grund in der Bundeszusage (vgl. *Lev 26,44f.*) und in der Hoffnung auf den Gott des Exodus hat, auf den die Formulierung „er ziehe hinauf“ anspiele.<sup>101</sup>

Nach Zenger sind alle drei Teile durch Stichwortverkettungen so miteinander verbunden, dass noch einmal „... das tora-zentrierte Gesamtverständnis unterstrichen wird.“<sup>102</sup> So verknüpfen die Texte *Dtn 34,9*, *Jos 1,7f.13*, *Mal 3,22* und *Ps 1,1-3.6* die Tora mit den vorderen Propheten, dem Schluss des Prophetenkorpus sowie mit dem Anfang der Schriften. Nach Zenger sind folgende Aussagen bedeutungsvoll: „1. Josua ist der erste, der die Tora des Mose als »Buch« buchstäblich hält; so gelingt der Weg in das Land der Verheißung. 2. Das durch *Jos 1* und *Mal 3,22* gerahmte Prophetenkorpus will aktualisierende »Erinnerung« der Tora sein, die durch Mose als Knecht JHWHs vermittelt, aber zutiefst Wort JHWHs selbst ist. 3. Die Tora ist zuallererst Verheißung/ Evangelium für den Weg ganz Israels (*Jos 1*) und für den Einzelnen (*Ps 1*). 4. Es kommt darauf an, die Tora auswendig zu lernen und sie zu tun.“<sup>103</sup> Darüber hinaus stellen *Jes 1-2* und *Ps 1-2* die Gabe der Tora in den Kontext des Themas Israel und die Völker. Dieser Zusammenhang wird bei den Überlegungen zur Bundestheologie bei Zenger noch eine wichtige Rolle spielen. Und schließlich verbinden *Mal 3* und *Ps 1-2* Spätere Propheten mit den Schriften durch das Gegensatzpaar Frevler-Gerechte, die eschatologische Perspektive und den Torabezug. Im Zusammenhang der exegetischen Überlegungen wird vor allem hinsichtlich der Bundestheologie zu fragen sein, ob und inwieweit die vorgetragene These überzeugen kann. Blickt man allerdings noch einmal auf die neuere Exegese von Texten wie *Dtn 34* oder auf die Chronikbücher zurück,

<sup>98</sup> A.a.O., 21, sowie ders., Testament (1994b), 164f.

<sup>99</sup> Vgl. zu dem gesamten Zusammenhang Zenger, Einleitung (2004d), 24f.

<sup>100</sup> Vgl. zur theologischen Mitte der Komposition des ersten Kanontails Zenger, Testament (1994b), 168f. Zenger kann hier aufzeigen, dass *Lev 16* mit seiner Botschaft vom versöhnungswilligen Gott im Zentrum der konzentrisch aufgebauten Komposition der Tora zu stehen kommt. Zenger interpretiert die Komposition wie folgt: „Die Tora ist die Gabe Gottes auf dem Weg in die Freiheit. Sie motiviert zu diesem Weg, und sie will diesen Weg ... schützen.“ A.a.O., 169f.

<sup>101</sup> Zenger verweist an anderer Stelle darauf, dass hier die so genannte Bundesformel eingefügt sei. Der Text mache deutlich, dass „... die Geschichte Gottes mit seinem Volk weitergeht, gründet in SEINEM unwiderruflichen Bund mit den Vätern, dessen Mitte die durch die Propheten gedeutete TORA ist.“ Zenger, Testament (1994b), 175.

<sup>102</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 25. Vgl. zur Argumentation a.a.O., 25f.

<sup>103</sup> A.a.O., 26.

nach der diese als Abschlussphänomene wahrgenommen werden können,<sup>104</sup> so erscheinen die Überlegungen Zengers als durchaus plausibel. Dennoch ist damit noch kein abschließendes methodisches Urteil über die von Zenger vorgetragenen Stichwortverbindungen getroffen. Es ist exegetisch zu klären, ob die Texte als gewollte Komposition zu verstehen sind, oder ob die von Zenger vorgetragene Interpretation als nachträgliche Konstruktion anzusehen.

Während der Tenach weitestgehend an der historischen Entstehungsgeschichte der einzelnen Kanontenile orientiert bleibt, zeugt der vierteilige Aufbau des *Ersten Testaments* von einem stärker systematisierenden Interesse.<sup>105</sup> Aufgrund einer Neuordnung nach Gattungen und nach chronologischen Gesichtspunkten entstehen nun die Blöcke Pentateuch, Geschichtsbücher, Poetische Bücher und Prophetenschriften. Dies gilt nicht nur für den umfangreicheren Septuagintakanon, den Zenger der katholischen Tradition folgend in den Mittelpunkt rückt, sondern auch für den schmaleren protestantischen Bibelkanon, da diese Reihenfolge auch ohne die Berücksichtigung der deuterokanonischen Bücher erhalten bleibe. Zenger argumentiert auch, bezogen auf das Erste Testament, kanontheologisch und geht von einer nicht zufällig entstandenen Makrostruktur aus, welche, wie im Anschluss an Norbert Lohfink und Christoph Dohmen festgehalten wird, ebenfalls die „Prae-Position der Tora“ festschreibt. Allerdings sei die bereits im 2. Jahrhundert feststehende Großkomposition aus Gesetz und Propheten so rezipiert worden, dass der Prophetie ein größeres Gewicht zukommt. Zenger zitiert Dohmen: „Etwas vereinfacht lassen sich die beiden Kanonstrukturen von Tanach und Altem Testament auf unterschiedliche inhaltliche Rezeptionen der Tora-Nebiim-Schriften zurückführen. ... Die Wirkungsgeschichte zeigt somit, daß die zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. vorliegende Bibel Israels aus *Tora* und *Nebiim* sozusagen von ihrem einen und von ihrem anderen Ende her rezipiert wird. Es ergibt sich daraus folglich eine Art *Tora-Perspektive* und eine *Propheten-Perspektive* für die weitere Aufnahme von Schriften in einen Kanon der Bibel Israels.“<sup>106</sup> Trotz der Annahme dieser Akzentverschiebung macht Zenger deutlich, dass aus seiner Sicht die Tora auch im christlichen Kanon als Uroffenbarung Gottes anzusehen ist. Die anschließenden Blöcke sind nach dem geschichtstheologischen Schema von Vergangenheit (Jos-2 Makk) – Gegenwart (Hiob-Sir) – Zukunft (Jes-Mal) aufgebaut. Während die Tora auch den christlichen LeserInnen gelten soll, wie Zenger mit Hinweis auf Mt, 5,17-20 argumentiert, zeige der zweite Block allein, wie Israel sein Leben mit der Tora gestaltet hat: Diese Geschichte habe zwar Vorbildcharakter, sei aber nicht als ureigene christliche Geschichte gemeint. Der vierte Kanonteil mit dem Zenger zufolge programmatischen Auftakt Jes 2,1-5 schließlich entwerfe „... die Vision von einer Vollendung der Welt und der Geschichte, wenn die Völker zum Zion wallfahren, um dort die große Friedens-Tora JHWHs zu lernen ... und um so an jener fundamentalen Erneuerung bzw. Wiederherstellung von allem

---

<sup>104</sup> Siehe dazu oben Seite 101ff.

<sup>105</sup> Zenger macht darauf aufmerksam, dass die vorgetragenen Überlegungen, die im Folgenden wiedergegeben werden, auf rund 2/3 der frühchristlichen Kanonlisten zutrifft, die damit einen christlichen Mainstream bilden. Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 28ff., hier 28. Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch ders., Testament (1994b), 177ff. Vgl. bezogen auf die 'Einleitung' die Polemik Mosis, Approach, der Zenger vorwirft, dem Alten Testament die kanonische Programmatik der „Jüdischen Bibel“ unterzuschieben und eine nur unzureichende historische Grundlage für seine kanongeschichtlichen Überlegungen zu bieten. Vgl. a.a.O., 58f. Vgl. auch ders., Einleitung. Vgl. zu den beiden Beiträgen die Antwort Zengers, Einleitung (1997d), und die ausgewogene Besprechung von Lohfink, Distanzierung (1998b), der kanongeschichtliche Differenzierungen anmahnt. Vgl. a.a.O., 92f.

<sup>106</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 31. Vgl. Dohmen/ Stemberger, Hermeneutik, 153, mit leichten Abweichungen. Vgl. ähnlich schon Koch, Ausgang, 226: „Die jüngeren Schichten der alttestamentlichen Sammlung lassen im Blick auf Ethik und Eschatologie zwei gegenläufige Tendenzen erkennen, die die nachfolgenden Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden über den Sinn der Heiligen Schrift mitbedingt haben.“

teilzuhaben, die in den Prophetenbüchern der ganzen Erde verheißen ist – freilich nicht an Israel vorbei, sondern durch und mit Israel.“<sup>107</sup> Die aufgewiesene Struktur wiederholt sich Zenger zufolge im Neuen Testament: In ihm bilden die Evangelien die Grundlage, an die sich die Apostelgeschichte als Vergangenheit, die Briefliteratur als Gegenwart und die Apokalypse des Johannes als Zukunft anschließen. Die Testamente seien darüber hinaus durch einen Rahmen aus Gen 1-3 und Apk 21f., der durch Stichwortverbindungen (Anfang und Ende, Baum des Lebens, Licht etc.) geschaffen wurde, sowie durch Mal 3,22-24, der im christlichen Kanon als Schlusstext fungiert und mehrfach neutestamentlich aufgegriffen wird, miteinander verklammert.

Angesichts der unterschiedlichen Strukturen und der damit zusammenhängenden kanonischen Stellung bestimmter Texte muss *zusammenfassend* gefragt werden, ob die verschiedenen Makro-Texte der beiden Gemeinschaften nicht die Annahme stützen, dass es sich letztendlich doch um verschiedene Bibeln handelt. Dies gilt umso mehr, als Zenger selbst die neutestamentlichen Schriften zumindest ansatzweise in seine Analyse der christlichen Bibel einbezieht. Zudem scheint er seine Auffassung geändert zu haben. Während Zenger in der Veröffentlichung ‘Das Erste Testament’ noch von dem Grundsatz ausgeht, dass es sich nicht um verschiedene Bibeln handelt, schreibt er 1995: „Streng genommen lesen Juden und Christen deshalb gar nicht die gleichen Texte, wenn sie diese *als* Juden und *als* Christen lesen, um aus ihnen *in ihrer Gegenwart Gottes* berufende und rettende Anrede zu hören – für ein Leben im Dienst der in dieser ihrer Welt anbrechenden Gottesherrschaft. Beide hören die Anrede jeweils anders. Und es kommt darauf an, die verschiedene Lesart nicht in Gegnerschaft zu bekämpfen, sondern in Partnerschaft zu respektieren.“<sup>108</sup> Mit der Aufforderung zur gegenseitigen Akzeptanz der verschiedenen Leseweisen macht Zenger aber zugleich deutlich, dass die verschiedenen Lesarten aufeinander bezogen bleiben. Die Bibel Israels ist mit Zengers Worten deshalb zugleich „Graben und Brücke“ zwischen den beiden Gemeinschaften.<sup>109</sup> Zenger argumentiert hier allerdings nicht nur von der doppelten Rezeptionsgeschichte her, welche die Bibel Israels historisch als gemeinsame Grundlage erscheinen lässt. Theologischer Realgrund für die Gemeinsamkeit trotz der bestehenden Unterschiede ist wiederum die bundestheologische Grundposition Zengers: „Es sind zwei unterschiedliche Glaubens- und Lebensweisen mit sich gegenseitig ausschließenden Profilen, aber sie sind zugleich von ihrem Ursprung und von ihrem Grundsatz her zusammengebunden in dem einen Bund Gottes, den Gott mit Israel geschlossen und in den er durch Jesus Christus die

---

<sup>107</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 32.

<sup>108</sup> Zenger, Thesen (1995d), 155. Vgl. auch ders., Kirche (1992c), 138: „Juden und Christen blicken zwar auf das gleiche Buch, aber sie sehen es anders – ja sie sehen sogar ein anderes Buch!“ Vgl. gleichlautend ders., Kirche (1992d), 7. Bezogen auf die Schrift ‘DABRU EMET’ stellt Zenger fest: „Die unterschiedliche Kanongeschichte des Tenach und des Alten Testaments lässt bei allen Einzeldifferenzen nun doch *wichtige Gemeinsamkeiten* erkennen, die der These von DABRU EMET eine gewisse Berechtigung geben. ... Am Anfang der Kanongeschichte gibt es offensichtlich mehr Gemeinsamkeiten als Differenzen in der Makrostruktur der Jüdischen Bibel und des christlichen Alten Testaments.“ Zenger, Emet (2003e), 78. Es ist an dieser Stelle noch einmal an die Auffassung Dohmens zu erinnern, der die verschiedenen Kanonstrukturen auf die unterschiedlichen Rezeptionstendenzen um die Zeitenwende zurückführt. Siehe dazu oben Seite 200 Anm. 106. Vgl. auch Zenger., Psalter (2003d), 127f.

<sup>109</sup> Vgl. Zenger, Gottesbuch (2001d), 38: „Die Bibel Israels, das christliche Erste Testament, ist Graben und Brücke zugleich zwischen Juden und Christen. Sie wohnen gemeinsam und nebeneinander im Reich Gottes, das im Kommen ist, sie atmen die gleiche Luft, den Geist Gottes – und doch ist zwischen ihnen ein Graben, der sie bleibend trennt. Aber zugleich gibt es eine Brücke, auf der sie sich von Zeit zu Zeit begegnen, ja sogar besuchen können. Diese Brücke können die ihnen gemeinsamen biblischen Texte dann werden, wenn Juden und Christen darin den sie rufenden *einen* und *gemeinsamen* Gott hören.“



Völker der Welt bzw. die Kirche hineingenommen hat.“<sup>110</sup> Vor dem theologischen Hintergrund der Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel und mit der Kirche kann Zenger den soziologischen und rezeptionsgeschichtlichen Unterschieden damit zu Recht eine untergeordnete Bedeutung zuschreiben. Zugleich wächst damit den bundestheologischen Überlegungen Zengers weiteres Gewicht zu. Sie entscheiden nun nicht nur darüber, ob die Bezeichnung ‘Erstes Testament’ angemessen ist, sondern müssen auch dem rezeptionstheoretischen Auseinanderdriften der jüdischen und der christlichen Lesart der Bibel Israels entgegenwirken.

## **2.6 Theologische Interpretation als leserorientierte Auslegungsweise. Die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität**

Die vorangegangenen Abschnitte haben die Rahmenbedingungen abgesteckt, die Zengers Hermeneutik maßgeblich prägen. Dabei ist deutlich geworden, dass die Überlegungen Zengers sowohl der doppelten Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels wie der kanonischen Geltung des Ersten Testaments innerhalb der christlichen Kirche Rechnung tragen wollen. Zenger entwirft vor diesem Hintergrund eine theologische Exegese, die ausgehend von der Wahrnehmung der kanonischen Sinnrichtung des Ersten Testaments ein deutlich christliches Profil aufweist, ohne jedoch die jüdische Auslegung dabei abzuqualifizieren. Zenger greift zu diesem Zweck, wie schon im Zusammenhang seiner Reflexion der doppelten Nachgeschichte der Bibel Israels, auf moderne lesetheoretische Erwägungen zurück, die den Verstehensprozess im Kontext der Glaubensgemeinschaft und ihres Kanons verorten.

Grundlegende Voraussetzung einer solchen Auslegungsweise ist die bereits erwähnte Annahme einer *kanonischen Geltung des Ersten Testaments*. Zenger gesteht zu, dass es durchaus andere Fragestellungen an die biblischen Texte geben könne. „Allerdings entspricht dies dann nicht jenem Selbstverständnis, das dem Prozess ihrer Zusammenstellung in der Perspektive »Heilige Schrift« zugrunde liegt. In dieser Perspektive, die bereits die Kanonwerdung und schließlich auch ihre Kanonisierung bestimmte, sind diese Texte eine Textur über Gottes Zuwendung zur Welt.“<sup>111</sup> Zenger schließt sich damit der Kanonthorie Brevard S. Childs’ an, die, wie zuvor gezeigt werden konnte, die Kanonisierung nicht als „Spätprodukt“ ansieht, sondern in den Entstehungsprozess selbst integriert sieht (siehe Seite 94ff.). Zenger hält diesen Sachverhalt mit einem Zitat von Georg Steins fest: „[D]ie biblischen Schriften *werden* nicht erst zum Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon. Die kanonische Qualität der biblischen Texte ist daher kein Gesichtspunkt neben anderen, sondern hat die Auslegung von Anfang an zu bestimmen ...“.<sup>112</sup> Zugleich macht Zenger deutlich, dass dem Kanon seinem Selbstverständnis zufolge eine bestimmte Thematik zugrunde liegt. Er ist, wie Zenger im Anschluss an Odil Hannes Steck deutlich macht, zutiefst Rede von Gott: „Von dieser theozentrischen Perspektive her kann man die Bibel insgesamt und ihre einzelnen Passagen als Kontextualisierung des Wortes »Gott«

---

<sup>110</sup> Zenger, *Bibel* (1990a), 82. Zenger spricht weiter von einem von zwei Familien bewohnten Haus, die vor der Aufgabe stünden, die Balance von Nähe und Distanz auszuloten. Im Zusammenhang der Besprechung von ‘DABRU EMET’ formuliert Zenger zurückhaltender und bezieht sich auf die „*theozentrische* Übereinstimmung zwischen Tenach und Altem Testament“. Vgl. Zenger, *Emet* (2003e), 79. Diese ist freilich, wie Zenger im Anschluss an Odil Hannes Steck deutlich macht, durchaus bundestheologisch zu qualifizieren und umfasst vor diesem Hintergrund auch die Christologie. Vgl. a.a.O., 80f.

<sup>111</sup> Zenger, *Essentials* (2005e), 231f. Vgl. auch ders., *Auslegung* (2003h), 9: „Man kann diese Texte aber auch auf ihre behauptete und faktisch erkennbare Relevanz für die »Glaubensgemeinschaften« Judentum und Christentum hin befragen und auslegen.“

<sup>112</sup> Zenger, *Essentials* (2005e), 232, Anm. 34.

betrachten.“<sup>113</sup> Die theozentrische Perspektive verknüpft, wie Zenger entfaltet, nicht nur die einzelnen biblischen Bücher, sondern auch die Testamente. Die Perspektivierung, die Zenger vornimmt, ist deshalb überzeugend, weil sie die Vielfalt der Traditionen nicht einer Einheitsperspektive opfert, wie dies etwa in der Suche nach der Mitte des Alten Testaments geschieht. Schon der Begriff der Kontextualisierung macht auf die nicht hintergehbare Verschiedenartigkeit der Traditionen aufmerksam. Zenger wählt eine musikalische Metapher, um die Theozentrik in der Vielfalt auszudrücken, und spricht von einer gemeinsamen Melodie, welche die vielen verschiedenen Stimmen in einer gemeinsamen Suchbewegung zusammenbindet, bzw. von einer „polyphonen Sinfonie“.<sup>114</sup> Statt von einer Einheit der Bibel solle deshalb besser von einem Zusammenhang die Rede sein. Noch einmal Zenger: „Zwar sind die in literarischer wie theologisch-konzeptioneller Hinsicht so unterschiedlichen biblischen Schriften von der sie sammelnden Tradition in gewisse Ordnungsschemata gebracht worden. Aber eine »Einheit«, was immer man darunter verstehen mag, bilden sie nicht – auch wenn sie als eine einzige Größe, eben die »Schrift« bzw. »die Schriften«, bezeichnet und betrachtet werden. Ihre »Einheit« liegt eher in ihrer Funktion als »kanonisches« Dokument von Judentum und Kirche denn in ihrem Inhalt.“<sup>115</sup> Hermeneutisch besonders bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass Zenger zufolge die komplexe Gestalt des Ersten Testaments ausdrücklich gewollt, ja eigens hergestellt worden ist. Die Redaktoren hätten die Dubletten, Widersprüche und Differenzen durchaus erkannt und in einer Endredaktion glätten können, haben diese allerdings aus theologischen (!) Gründen nicht beseitigt. Zenger unterlegt der Vielstimmigkeit damit ein theologisches Programm: Die vielen verschiedenen Stimmen innerhalb der Sinfonie führten einen „leidenschaftlichen Dialog“, ja einen „Streit um die Gotteswahrheit“, auf die sie alle bezogen sind.<sup>116</sup> Damit hängt ein bestimmtes Offenbarungsverständnis zusammen. Für Zenger ist die Bibel allein in ihrer Gesamtheit als Wort Gottes aufzufassen. Er schreibt: „Nur die *Bibel als Ganze* ist Offenbarung Gottes, das heißt Niederschlag und Widerspiegelung jenes Geschehens, in dem Gott sein Volk Israel und die Kirche, die einzelnen Menschen und alle Welt so mit ihm konfrontiert, daß sie sich selbst und ihren Weg zur Gottesgemeinschaft zu begreifen beginnen.“<sup>117</sup> Zenger gelingt es, sowohl den mit dem Kanon verbundenen Geltungsansprüchen, die sich in der Rede von der Offenbarung bündeln, wie der Wahrnehmung der Vielfalt der kanonischen Stoffe und Traditionen Rechnung

<sup>113</sup> Zenger, *Auslegung* (2003h), 23. Zenger bezieht sich mit dem Begriff der Kontextualisierung auf A. Stock, der in den Vorarbeiten zum EKK von der linguistischen Erkenntnis der Kontextabhängigkeit von Aussagen ausgeht und von daher theologische Exegese als Versuch bestimmt, das Wort 'Gott' von seinen verschiedenen biblischen Kontexten her zu verstehen. Vgl. Zenger, *Essentials* (2005e), 232. Vergleicht man diese Position etwa mit Karl Barths Auffassung einer theologischen Exegese, so sticht ein Unterschied deutlich ins Auge. Während dort die Offenbarung Gottes als Ausgangspunkt gewählt wird, die verschiedenartige Zeugnisse aus sich heraussetzt, geht Zenger mit Stock von den verschiedenartigen biblischen Überlieferungen aus, die theologisch als Kontextualisierungen des Wortes Gott gedeutet werden, bzw. als Textur *über* Gottes Zuwendung. Die Bewegungsrichtung ist also eine andere. Zenger spricht an anderer Stelle davon, dass die Texte die Leserinnen und Leser „... in den faszinierenden Prozeß der Gott-Suche ...“ hineinnehmen. Dabei ist jedoch zu bezweifeln, dass eine Gott-Suche ohne die eschatologische Hoffnung auf Gottes Selbstoffenbarung theologisch denkbar ist. Vgl. Zenger, *Gott* (1994d), 692.

<sup>114</sup> Vgl. Zenger, *Thesen* (1995d), 152, sowie ders., *Auslegung* (2003h), 22f.

<sup>115</sup> Zenger, *Thesen* (1995d), 152. Vgl. zum Folgenden, a.a.O., 152f.

<sup>116</sup> Vgl. Zenger, *Thesen* (1995d), 152: „Die komplexe und kontrastive Gestalt des Ersten Testaments ist zum größten Teil ausdrücklich gewollt. Daß und wie die Töne, Motive und Melodien, ja sogar einzelne Sätze dieser polyphonen Sinfonie (= Zusammenklang!) miteinander streiten und sich gegenseitig ins Wort fallen, sich ergänzen und bestätigen, sich widersprechen, sich wiederholen und sich variieren – das ist kein Makel und keine Unvollkommenheit dieses Opus, sondern seine intendierte Klanggestalt, die man hören und von der man sich geradezu berauschen lassen muß, wenn man sie als Kunstwerk, aber auch als Gotteszeugnis erleben will.“

<sup>117</sup> Zenger, *Gott* (1994d), 692. Vgl. auch Zenger, *Thesen* (1997g), 400.

zu tragen. Es ist die Stärke des Ansatzes, beides miteinander vermitteln zu können, ohne auf Einheitskonzepte, wie sie bei Childs und Rendtorff zu beobachten waren, zurückgreifen zu müssen.

Zenger stellt seine theologische Exegese unter den Leitbegriff 'Hermeneutik der kanonischen Dialogizität' bzw. *'Hermeneutik des kanonischen Diskurses'*. Ihr Ausgangspunkt ist die beschriebene Wahrnehmung der Vielfalt der kanonischen Stimmen, die nach Zengers Auffassung einen leidenschaftlichen Dialog um die Gotteswahrheit führen. Die Aufgabe der theologischen Exegese ist es, diesen Dialog nachzuzeichnen und die in ihm laut werdenden Stimmen auszuwerten: „Letztlich geht es hier darum, den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in einen kanonisierten Diskurs zu bringen. Deshalb kann man diese Hermeneutik auch Hermeneutik des kanonischen Diskurses nennen. *Methodisch* bzw. *dialogisch* findet der Diskurs dann sozusagen auf gleicher Augenhöhe statt, wobei die jeweils vorgebrachten Gotteswahrnehmungen und Gotteseinsichten abgewogen, korreliert und gewichtet werden müssen.“<sup>118</sup> Wie Zenger immer wieder betont, kommt es darauf an, dem Alten Testament eine Eigenbedeutung bzw. einen „Eigenwert“ zuzugestehen und seine Traditionen nicht etwa von vornherein gegenüber neutestamentlichen Traditionen abzuqualifizieren oder in ein offenbarungsgeschichtliches Schema zu pressen.<sup>119</sup> So lobt Zenger etwa die Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission, die 2001 unter dem Titel 'Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel' erschienen ist, wenn diese davon spricht, dass das Alte Testament „... aus sich heraus einen ungeheuren Wert als Wort Gottes ...“ besitzt, kritisiert allerdings zugleich deren Rückfall in traditionelle Muster, da sie das Verhältnis der Testamente unter der Trias „Kontinuität, Diskontinuität, Progression“ fasst.<sup>120</sup> Erstaunlicherweise hat sich Zenger schon zuvor dem katholischen Alttestamentler Haag angeschlossen, der 1980 in seiner Abschiedsvorlesung vom „Plus des Alten Testaments“ gesprochen hat und wie folgt argumentiert: „Das Festhalten der Kirche am Alten Testament ist nur dann gerechtfertigt, wenn dieses gegenüber dem Neuen Testament ein *Plus* aufweist: wenn es große und unentbehrliche Themen behandelt, die im Neuen Testament fehlen; wenn es dem Menschen eine Lebenshilfe anbietet, die das Neue Testament ihm nicht geben kann.“<sup>121</sup> Zenger greift den Grundgedanken auf, indem er in seinem Buch 'Das Erste

---

<sup>118</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 20. Der Begriff 'Hermeneutik der kanonischen Dialogizität' findet sich u.a. in dem Aufsatz 'Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz' (1995d), 154. Er bezieht sich hier allerdings nur auf das Gespräch zwischen den Testamenten. Wie das Zitat zeigt, verwendet Zenger auch den Begriff Diskurs und bezieht ihn nicht nur auf intertestamentliche Zusammenhänge, sondern auch auf inneralttestamentliche Beziehungen. Vgl. ferner auch: „Aufgabe einer theologischen Exegese ist es dann aber, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen nicht zu nivellieren, sondern miteinander so ins Gespräch zu bringen, daß sowohl die ihnen allen gemeinsame Theozentrik als auch ihre spezifischen geschichtlichen, gesellschaftlichen und anthropologischen Kontexte zur Sprache kommen.“ Zenger, Auslegung (2003h), 24. Vgl. ähnlich ders., Essentials (2005e), 232, wo er die Aufgabe darin sieht, „... die (ganze) Bibel als Kontext des Wortes 'Gott' zu interpretieren ...“ Vgl. ferner a.a.O., 232f.: „Das Bemühen eines Kommentars, die im Text erkennbaren Verknüpfungen von Lebenswirklichkeiten mit Gott als komplexe Gotteswahrnehmungen nachzuzeichnen, macht einen Bibelkommentar zu einem *theologischen* Kommentar. Wenn historische Bibelkommentierung sich so versteht, ist sie ein theologisches Geschäft und hier haben jüdische und christliche Bibelkommentierung zunächst eine gemeinsame Schnittmenge, wenngleich auch die Differenzen nicht übersehen werden dürfen.“

<sup>119</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 158: „Dies alles setzt voraus, daß dem Tenach und dem Ersten Testament ein bleibender »Eigenwert« zuerkannt wird und daß dieser sich zugleich in der jüdischen und in der christlichen Auslegung jeweils unterschiedlich entfalten kann.“

<sup>120</sup> Vgl. Zenger, Auslegung (2003h), 24f., Anm. 15. Vgl. auch ders., Volk (2004b), 481f.

<sup>121</sup> Zenger, Testament (1994b), 190. Vgl. auch ders., Warum (1996d), 26.

Testament' drei Punkte benennt, in denen aus seiner Sicht „... der für Christen *notwendige* »Gesprächsbeitrag« des Ersten Testaments besteht ...“<sup>122</sup> Zenger nennt als Aspekte das „Zeugnis vom lebendigen und die Lebenspraxis verändernden Gott“, den „Einspruch gegen privatistische und weltflüchtige »Spielarten« des Christentums“ und schließlich die „Wegweisung und Ermutigung im Alltag“.<sup>123</sup> Sowohl dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission wie Haags Vorschlag unterliegt aber eine von Zenger nicht reflektierte Wertung, die eine Aussage über die Relevanz des Alten Testaments im Kontext des Christentums treffen will. Auch die Rede vom Eigenwert des Ersten Testaments transportiert dieses Missverständnis, insofern sie die Geltung des Alten Testaments in der Regel nicht voraussetzt, sondern zu begründen versucht, und konterkariert Zengers Aussageabsicht. Betrachtet man allerdings den apologetischen Kontext, in dem Zenger seine Idee einer „kanonischen Dialogizität“ entwickelt, so tritt die Leistung, die mit der Rede vom Eigenwert des Alten Testaments verbunden ist, deutlich vor Augen. Zenger hatte seinen hermeneutischen Vorschlag im Zusammenhang einer intertestamentlichen Reflexion entwickelt. Zunächst geht es ihr, wie etwa die Überlegungen in der Publikation ‘Am Fuß des Sinai’ oder der Beitrag in dem Sammelband ‘Eine Bibel – zwei Testamente’ verdeutlichen, um „... ein produktives, kontrastives »Schriftgespräch« zwischen beiden Teilen der einen christlichen Bibel .... Methodisch und theologisch hat dabei keiner der beiden Teile einen Vorrang, sondern die Texte gelten als zunächst einmal gleichberechtigte Partner im Streit und im Diskurs, weil sie nun in der *einen* (gleichwohl komplexen) Bibel stehen und als unterschiedliche, miteinander rivalisierende Zeugnisse des *einen* und *einzig* Gottes gehört werden wollen.“<sup>124</sup> Das Zitat verdeutlicht noch einmal, dass es keinesfalls um ein Werturteil geht, sondern dass Zenger die ersttestamentlichen Texte, ausgehend von ihrer kanonischen Geltung, als gleichberechtigt betrachten möchte.

Exegetisch schließt Zenger sich bei der Betrachtung der ersttestamentlichen Texte Rolf Rendtorffs Vorschlag einer *holistischen bzw. kanonischen Schriftauslegung* an.<sup>125</sup> Ebenso wie der Heidelberger Alttestamentler geht Zenger dabei nicht über die diachronen Aspekte der Texte hinweg. Diese werden von ihm in der so genannten „kontrastiven Exegese“ auf ihre theologische Relevanz befragt. Die in den Texten begegnenden Brüche, Widersprüche und Doppelüberlieferungen eröffnen Zenger zufolge bereits die Diskussion um die Gotteswahrheit, die dann zwischen verschiedenen Texten und Traditionen fortgeführt wird. „Eine theologische Exegese, deren Ziel es ist, die biblischen Texte als Kontextualisierungen des Wortes »Gott« zu begreifen, muß zuallererst die in einem Einzeltext bzw. Textzusammenhang erkennbaren »Schichten« als unterschiedliche Deutungsversuche ein und derselben Gotteswahrheit miteinander ins Gespräch bringen. Es genügt nicht, z.B. in einem Pentateuchtext die erschlossenen »Schichten« oder »Fragmente« entstehungsgeschichtlich zu begreifen und diese Entstehungsgeschichte überlieferungs- und/ oder redaktionsgeschichtlich nachzuzeichnen. Vielmehr muß eine theologische Exegese diese »Schichten« als einen im nunmehr *vorliegenden* Text stattfindenden Diskurs beschreiben, zumal anzunehmen ist, daß die Redaktoren zusammengesetzter Texte die Spannungen und »Widersprüche« dieser Texte ja gezielt in ihren Texten belassen bzw. sie sogar gewollt

<sup>122</sup> Vgl. Zenger, Testament (1994b), 191.

<sup>123</sup> Vgl. a.a.O., 192ff., sowie ders., Kirche (1992d), 11ff.

<sup>124</sup> Zenger, Thesen (1995d), 154. Vgl. ähnlich ders., Gottesbilder (1994a), 81.

<sup>125</sup> Vgl. a.a.O., 59, Anm. 45.

haben.“<sup>126</sup> Zenger zieht damit die Konsequenz aus seiner Kanontheorie, die das diskursive Element und nicht den formalen Abschluss in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hatte. Er nennt dieses Verfahren, das die programmatische Endgestalt des Kanons in den Mittelpunkt stellt, „eine diachron reflektierte Synchronlektüre“.<sup>127</sup> Trotz der offensichtlichen Nähe zu Rendtorffs Konzept gilt es nochmals darauf aufmerksam zu machen, dass es Zenger auf eine theologische Auswertung des innertextlichen Dialoges ankommt. Da die Vielfalt der biblischen Traditionen und Auffassungen bereits in die Kanonisierung der Texte des Alten Testaments selbst eingeschrieben ist, besteht die Aufgabe der Exegese, wie Zenger sie versteht, darin, die vielfältigen Diskussionen zwischen den einzelnen Textschichten, zwischen den alttestamentlichen Texten und zwischen den Testamenten aufzudecken und theologisch auszuwerten. Zenger spricht auch davon, dass eine solche Hermeneutik der Versuch sei, den kontroversen Diskurs „mitzuerleben“.<sup>128</sup>

Zenger selbst ordnet seine ‘Hermeneutik der kanonischen Dialogizität’, ausgehend von der Annahme der kanonischen Geltung des Ersten Testaments, dem Typ der *leserorientierten Auslegungsweisen* zu und verbindet seinen Ansatz in charakteristischer Weise mit der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments: „Wer freilich die biblischen Texte im Horizont der (jüdischen oder) christlichen Lebens- und Glaubensgemeinschaft und zugleich als Wegweisung für (jüdische oder) christliche Existenz heute auslegen will, wird sich mit der historisch-kritischen Exegese nicht begnügen können. ... Aufgabe einer leserorientierten Hermeneutik ist es, den Text nicht vom Sprecher, sondern vom Hörer/ Leser aus zu betrachten. Diese Rezeptionshermeneutik »öffnet« den Text für zahlreiche Perspektiven, die er streng historisch-kritisch betrachtet zum Zeitpunkt seiner Entstehung nicht hatte – aber gleichwohl hat, seit er schriftlich festgehalten wurde, um weiter »zu sprechen«. Heutiger (jüdischer oder) christlicher Umgang mit einem biblischen Text muß deshalb beides reflektieren: die historisch beschreibbare »Welt des Texts« (intentio operis) und die »Welt des heutigen Lesers« (intentio lectoris), wobei letztere sehr vielschichtig und teilweise recht subjektiv sein kann. Damit die Subjektivität der LeserInnen nicht in Willkür endet, braucht es die »Objektivität« der historisch-kritischen Auslegung, die die Grenzen der Interpretation zu ziehen hat.“<sup>129</sup> Nach Zengers Auffassung greifen also historisch-

<sup>126</sup> Zenger, *Auslegung* (2003h), 25. Vgl. auch a.a.O., 26: „Alle diese »Widersprüchlichkeiten« dürfen bei einer theologischen Exegese nicht aufgelöst werden, sondern müssen als Diskurs über das Gott-Geheimnis gerade herausgearbeitet werden, damit der Text in diesem seinem Ablauf als Erzählung *über* Gott, als Rede (des Mose) zu Gott *und* als Rede Gottes (zu Mose) als eine den Leser/ Hörer dieses Textes selbst angehende Gottes-Botschaft wahrgenommen werden kann.“ Schon in der Publikation ‘Am Fuß des Sinai’ stellt Zenger, etwa bezogen auf Gen 17/ 18, fest: „Es ist ein und derselbe Gott, der hier »erscheint«, um den Erzeltern Abraham und Sara in der Gabe des Sohnes Isaak seine Güte und Treue zu offenbaren. *Daß* er erscheint und welche »theologischen« Dimensionen das Geheimnis des in diese Welt und auf die Menschen zukommenden Gottes in sich schließt, entfaltet Gen 17; unter welchen Umständen und *wie* er erscheint (z.B. wenn er als Fremder großzügige gastliche Aufnahme erfährt!), erzählt Gen 18.“ Zenger, *Gottesbilder* (1994a), 65. Vgl. gleichlautend ders., *Auslegung* (2003h), 28.

<sup>127</sup> Vgl. Zenger, *Essentials* (2005e), 231.237. Vgl. auch a.a.O., 236: „Da sowohl die Makrostrukturen des Endtextes wie die Komplexität seiner theologischen Aussagen in der Regel das Ergebnis eines auch theologisch bedeutsamen Überlieferungsprozesses sind, soll dieser Prozeß nicht ausgeblendet werden; er wird allerdings nur insoweit skizziert, als er interpretatorisch fruchtbar gemacht werden kann (»diachron reflektierte Synchronie«).“

<sup>128</sup> Vgl. Zenger, *Auslegung* (2003h), 29.

<sup>129</sup> Zenger, *Thesen* (1995d), 145. Vgl. auch ders., *Überlegungen* (1995e), 139, sowie ders., *Gottesbilder* (1994a), 80f.: „Während es Aufgabe der historisch-kritischen Exegese ist, den vom Verfasser eines Textes intendierten Sinn zu erforschen, geht es hier aber darum, die intertextuell erkennbaren Textbezüge zwischen erst- und neutestamentlichen Texten in einen »kanonisierten« bzw. »kanonischen« Dialog zu bringen. Diese (poststrukturalistische) Methode will den »zitierten«/»eingespielten« ersttestamentlichen Prätexten wieder ihr »Eigenleben«

kritische Elemente und rezeptionshermeneutische Überlegungen innerhalb der theologischen Exegese ineinander. Der historischen Methode kommt neben der kritischen Funktion auch die konstruktive Aufgabe zu, zwischen „der fremden Welt des Textes“ und der Gegenwart zu vermitteln, den Text also zu „übersetzen“ und die in ihm unausgesprochenen Voraussetzungen offen zu legen.<sup>130</sup> Damit ist sie für Zenger ein unabdingbarer Bestandteil jeglicher Bibelauslegung. Wie das Zitat aber zugleich deutlich macht, bleibt die verstehende Aneignung im Kontext der christlichen Glaubensgemeinschaft letztlich dem rezeptionstheoretischen Paradigma vorbehalten, in welches die historische Methode von Zenger integriert wird.<sup>131</sup>

---

zurückgeben, indem sie in ihrem ursprünglichen Sinn gelesen werden, und ein produktives, kontrastives »Schriftgespräch« zwischen beiden Teilen der einen christlichen Bibel initiieren.“

<sup>130</sup> Vgl. dazu Zenger, *Essentials* (2005e), 228: „1. Zwischen dem zu kommentierenden Originaltext der Bibel und dem Leserkreis, für den der Text kommentiert wird, liegen nicht nur Hunderte, ja Tausende von Jahren, sondern sich ständig wandelnde kulturelle Welten, in die hinein die fremde Welt des Textes übersetzt werden muß. 2. Jeder Text ist nur ein Fragment. Jeder Verfasser läßt mehr weg als er sagt bzw. setzt viel Ungesagtes voraus, das man wissen muß, wenn man ihn verstehen will. Aufgabe des Kommentars ist es, diese Voraussetzungen zu liefern und diese Lücken zu schließen.“ Vgl. zum Topos der Fremdheit ferner Fragen an den Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger, 507: „Die Fremdheit ist, wenn man die neuere hermeneutische Diskussion bedenkt, zunächst einmal die Voraussetzung, um überhaupt in eine Auseinandersetzung mit den Texten geraten zu können. Ich persönlich tendiere manchmal dazu, die Fremdheit herunterzuspielen, das ganze gefällig zu machen. Das hängt damit zusammen, daß ich der Auffassung bin, daß ich die Fremdheit bei so viel Widerstand nicht noch einmal zusätzlich verstärken möchte.“

<sup>131</sup> Vgl. dazu Zenger, *Unverzichtbarkeit* (1989c), 12f. Zenger unterscheidet hier zwischen Auslegung (historisch-kritische Methode) und Aneignung (leserorientierte Verfahren). „Von der historisch-kritischen Methode führt *kein* direkter Weg zur methodischen Erhebung der sogenannten Gegenwartsbedeutung eines biblischen Textes. Die historisch-kritische Methode muß den Bezug auf die Gegenwart sogar so weit als nur irgend möglich ausschalten.“ Erst unter der Bedingung der Fremdheit der Biblischen Welt und gegenwärtiger Situation sei es möglich, einen Dialog von Text und Situation zu erzeugen: „Nur so kann ein echtes, fruchtbares Gespräch gelingen, das *beide* ernst nimmt, den Text damals und die Hörer heute. Erst wo und wenn die Korrelation beider Situationen gelingt, wird der »alte« Text auch eine »neue« Botschaft haben, sogar dann, wenn wir Heutigen ihm widersprechen müssen ...“. Vgl. a.a.O., 12. Der historischen Kritik kommt damit die Funktion der Verfremdung zu, die Zenger gegenüber einem vermeintlich postmodernen leichten Zugriff auf die Texte betont. Vgl. a.a.O., 13. Die historische Kritik bildet damit einen *Aspekt* innerhalb der theologischen Auslegung. Analysiert man nämlich weitere Aussagen Zengers, so gewinnt man mitunter den Eindruck, als unterscheide er zwischen historisch-kritischer Auslegung auf der einen und verstehender Aneignung auf der anderen Seite. Beide erscheinen mithin geradezu als voneinander losgelöste Methodenschritte. So führt Zenger etwa in der ‘Einführung in die Methoden der biblischen Exegese’ aus dem Jahr 1971 überraschend mit Rückgriff auf den Römerbriefkommentar Karl Barths aus, dass im Rahmen der Auslegung auch die theologische Sache, von der der Text spreche, in den Blick genommen werden müsse. Vgl. Zenger, a.a.O., 82f., sowie a.a.O., 142f.: „Der christliche Theologe kann bei der historischen Analyse des biblischen Textes nicht stehenbleiben. Sein eigentliches Anliegen ist, mit dem Text ins Gespräch zu kommen. Er will die Sache, von der der Text spricht, verstehen und dazu von seinem Horizont her Stellung nehmen.“ Zwar hat sich in jüngerer Zeit die Terminologie verschoben, doch der Sache nach finden sich nach wie vor Hinweise auf eine aus mehreren Schritten bestehende Exegese. Dies lässt sich u.a. an den drei *Essentials* belegen, die Zenger, bezogen auf einen Biblischen Kommentar, für unabdingbar hält: Textanalyse und Übersetzung – Kommentierung der sprachlichen Gestalt – „Verstehen *der Sache des Textes*“. Diese Reihenfolge bestimmt auch den Aufbau der von Zenger herausgegebenen Kommentarreihe ‘Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament’ (HThKAT), in der auf die Abschnitte ‘Analyse’ und ‘Auslegung’ ein Teil folgt, der die Überschrift ‘Bedeutung’ trägt und verschiedene Bedeutungshorizonte in den Blick nehmen kann: „Es kann die Bedeutung des Einzeltextes für die Gesamtprogrammatik des ausgelegten Buches reflektiert werden; es kann ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte geworfen werden ...; es kann die Frage der aktuellen Bedeutung des Textes mit im einzelnen sehr unterschiedlichen Akzentuierungen ... diskutiert werden.“ Vgl. Zenger, *Essentials* (2005e), 236. Vgl. zu den bedeutsamen Einzelementen ferner a.a.O., 216f. Freilich dürfte die Aufteilung im Kontext einer Reflexion zur Aufgabe eines exegetischen Kommentars vor allem heuristische Gründe haben. Wie insbesondere die Ausführungen Zengers in einem populärtheologischen Aufsatz zeigen, ist wohl weniger an aufeinander folgende Methodenschritte, als an verschiedene *Aspekte* der Auslegung zu denken. Zenger benennt dort u.a. folgende Gesichtspunkte einer methodisch verantworteten Auslegung: historische Kritik – kanonische Lektüre – Lektüre im Kontext der jeweiligen Glaubensgemeinschaft – theologische Lektüre, die den Text in den Zusammenhang der Offenbarung Gottes stellt. Vgl. Zenger, *Gott* (1994d), 690ff.

Die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität bezieht sich also, wie auch in den vorangegangenen Abschnitten bereits deutlich wurde, allein auf die theologische Auslegung des christlichen Kanons und seiner von Zenger angenommenen Leserichtung. Dies bestätigen auch die „*Leseanweisungen*“, mit denen Zenger seine Hermeneutik zusammenfasst. Er nennt vier Punkte, wie die Kirche ihr Erstes Testament lesen soll: „a) als Gottes-Wahrheit über die Juden ... b) als Zeugnis vom Neuen Bund ... c) als Gottes-Botschaft, die im Zweiten Testament nicht oder so nicht enthalten ist ... d) als Einübung in die messianische Geschwisterlichkeit mit den Juden ...“<sup>132</sup> Den Leseanweisungen ist die durchgängig christliche Perspektive gemeinsam, aus der sie formuliert werden. Sie bilden, so könnte man sagen, geradezu eine Theologie des Ersten Testaments in nuce. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die bedeutende Rolle, die Zenger der Bundestheologie mit der für ihn charakteristischen Zuspitzung auf den Neuen Bund zuschreibt. Die Idee des Neuen Bundes rückt so in den Mittelpunkt seiner Biblischen Theologie. Daneben greift Zenger den für ihn besonders wichtigen Aspekt der vornehmlich gesellschaftskritischen Funktion des Ersten Testaments als monotheistisches Gewissen und als Einspruch gegen weltflüchtige Tendenzen des Christentums erneut auf.<sup>133</sup> Die Funktion, die Zenger dem Ersten Testament diesbezüglich zuschreibt, macht indirekt noch einmal auf die Situation aufmerksam, in der Zenger seine hermeneutischen Anliegen formuliert. Ausgehend von der politischen Theologie führt er einen Kampf gegen einen von ihm verurteilten christlichen Spiritualismus. Die polemische Kontur der Hermeneutik Zengers bezeugt auch der erste genannte Gesichtspunkt. Dieser wendet sich zum einen gegen christliche Vereinnahmungsversuche. Zenger macht immer wieder darauf aufmerksam, dass es darauf ankäme, dem Anspruch des Ersten Testaments zu antworten, es aber nicht christlich zu vereinnahmen.<sup>134</sup> Zenger zieht hier die Konsequenzen aus seiner Auffassung der doppelten Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels, sieht allerdings eine „... *grundlegende* Kontinuität des biblischen Judentums von den Anfängen Israels an bis in das nachbiblische Judentum ...“.<sup>135</sup> Unter dieser Voraussetzung erscheint das Erste Testament als „*judaica veritas*“, wie Zenger sich ausdrückt. Die Formulierung stellt sich nicht nur gegen christliche Vereinnahmungstendenzen, sondern verdeutlicht darüber hinaus, dass die jüdisch-biblischen Traditionen aufgrund der zusammengesetzten Identität der Christinnen und Christen für diese ebenfalls relevant sind, insofern sie in den Gottesbund mit Israel einbezogen sind.<sup>136</sup> Auch mit dem letztgenannten Aspekt zieht Zenger Konsequenzen aus der Erkenntnis der doppelten Rezeptionsgeschichte. Die beiden Glaubensgemeinschaften sind nach Zengers Auffassung auch

<sup>132</sup> Zenger, Thesen (1995d), 156f. Vgl. ähnlich auch ders., Gottesbuch (2001d), 33f., und ders., Kirche (1992d), 14ff.

<sup>133</sup> Vgl. Zenger, Warum (1996d), 26: „Nun komme ich zu dem, was mich eigentlich bewegt. Wir brauchen dieses Buch für eine Gottesbotschaft, die im Neuen Testament nicht oder so nicht enthalten ist.“

<sup>134</sup> Vgl. etwas Zenger, Testament (1994b), 156.

<sup>135</sup> Vgl. Zenger, Auslegung (2003h), 33.

<sup>136</sup> Vgl. Zenger, Thesen (1995d), 156. Zenger hält fest, dass das nachbiblische Judentum einen unmittelbaren Zugang zu den Schriften Israels hat, so dass diese nicht nur die Gotteswahrheit des antiken Volkes Israel enthalten, sondern darüber hinaus auch die des nachbiblischen Judentums. Vgl. auch ders., Testament (1994b), 200f. Zenger bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Friedrich-Wilhelm Marquardt, der in den Prolegomena zur Dogmatik den Zusammenhang auf die folgende Formel gebracht hat: „Das Alte Testament verschafft den Christen eine erste Auslegung und insofern eine Beziehungsgrundlage ihrer in Jesus Christus gesetzten Beziehung zum jüdischen Volk. ... Wer das Alte Testament versteht, lernt die neue Welt kennen, in die er einwandert.“ Marquardt, Prolegomena (1988), 434. Exegetisch verdeutlicht Zenger an den Landverheißungstexten des Ersten Testaments, wie eine solche doppelte Leseweise, die die Erstadressaten in den Mittelpunkt rückt, aussehen könnte. Da die Texte konstitutiv für die jüdische Existenz sind, für Christen aber nur mittelbar gelten, seien die Christen zur Solidarität mit Israel aufgerufen. Zudem erinnerten die Texte an den Ursprung der Gottesoffenbarung und relativierten den Universalanspruch der Christologie. Vgl. Zenger, Nachkommen (1993a), 160f.

hinsichtlich ihrer Zukunftshoffnungen eng miteinander verbunden. Zenger hält, ausgehend von seiner Neuinterpretation des heilsgeschichtlichen Schemas von 'Verheißung und Erfüllung', an der christlich-jüdischen Gemeinsamkeit der Heilsverheißungen fest. In Aufnahme eines Gedankens von Franz Rosenzweig verweise das Erste Testament auf die uneingelösten Verheißungen und binde Juden und Christen in der Hoffnung auf die endgültige Erlösung zusammen.<sup>137</sup> Zenger nivelliert trotz der Betonung dieser Gemeinsamkeit nicht den Unterschied in der Messiasauffassung. Im Anschluss an Herbert Vorgrimmler hält er fest, dass Jesus für die Christen „... die »unüberbietbare Besiegelung« der Selbstmitteilung Gottes – ihre unwiderrufliche Verheißung ..“ sei.<sup>138</sup> Für Zenger haben die Verheißungstexte der Bibel Israels demnach eine doppelte Funktion: Sie halten, bezogen auf die Christologie, am eschatologischen Vorbehalt fest und machen zugleich auch das jüdische Nein zu Jesus verständlich.<sup>139</sup>

Obwohl Zenger seine Hermeneutik eindeutig christlich profilieren möchte, machen die aufgeführten Leseanweisungen zugleich darauf aufmerksam, dass die theologische Exegese schwerlich auf die gleichwertige *jüdische Auslegung* verzichten kann. Wie Zenger in Auseinandersetzung mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission 'Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel' aus dem Jahr 2001 festhält, kann die christliche Bibelauslegung von ihr nur profitieren.<sup>140</sup> Zenger nennt vier Elemente, die zum großen Teil mit den bereits erwähnten Gesichtspunkten übereinstimmen: den Endtext ernst zu nehmen; den Versuch, auch schwierige Texte durch Auslegung zu erklären; die Wiederentdeckung des mehrfachen Schriftsinns und schließlich die Bibel als Lebensbuch und als Heimat zu lieben.<sup>141</sup> Insbesondere der dritte Aspekt macht noch einmal auf das Problem der Verhältnisbestimmung von historischer Methode und lesetheoretischer Aneignung innerhalb des Ansatzes von Zenger aufmerksam. Der katholischen Tradition folgend kann Zenger der jüdischen Position eines mehrfachen Schriftsinns durchaus etwas Positives abgewinnen. Im Anschluss an die jüdische Tradition, die in Ps 62,12 („Einmal hat Gott gesprochen, zweimal habe ich es gehört.“) ihren Ausdruck gefunden hat, betont Zenger die unausschöpfliche Bedeutungsfülle der Bibel, der in immer neuen Deutungen nachgegangen werden muss.<sup>142</sup> Die Deutungen seien indes, wie Zenger auch feststellt, keineswegs beliebig, da sie in einem jüdischen Traditionszusammenhang stünden und selbst einem theologischen Vorbehalt unterliegen, insofern sie jeweils eine plausible Begründung erfahren müssten.<sup>143</sup> Anders als im christlichen Kontext stellt demnach die Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition den Schutz vor Beliebigkeit dar. Zenger verweist zudem nochmals auf die Wahrnehmung der biblischen Vielfalt: „Die Vielstimmigkeit der Bedeutungen, die, wie wir oben kurz erläutert haben, nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden darf, gründet in der Vielstimmigkeit der Bibel selbst. Die Bibel ist keine monotone Mitteilung von Lehrsätzen, sondern eine polyphone Komposition voller faszinierender, mitreißender Melodien – und aufrüttelnder,

<sup>137</sup> Vgl. zu Rosenzweig Zenger, Testament (1994b), 202ff.

<sup>138</sup> Vgl. Zenger, Identität (1992a), 191.

<sup>139</sup> Vgl. Zenger, Überlegungen (1995e), 150.

<sup>140</sup> Vgl. Zenger, Auslegung (2003h), 33: „Eine theologische Diskurshermeneutik im Blick auf alttestamentliche Texte muß deshalb auch die »Nachgeschichte« der Bibel Israels in Midrasch und Talmud sowie die jüdische Schriftauslegung mitreflektieren, und zwar in mehrfacher Perspektive.“

<sup>141</sup> Vgl. Zenger, Kirche (2003j), 116ff. Vgl. gleichlautend ders., Exegese (1997h), 170ff., sowie ders., Katechese (1998c), 77ff. Vgl. auch ders., Christen (1996e).

<sup>142</sup> Vgl. dazu die jüdische Tradition des „Pardes“ = Peschat (einfacher Wortsinn), Remez (philosophische Analogie), Derasch (homiletische Auslegung), Sod (mystische Deutung), die Zenger exemplarisch anführt. Vgl. Zenger, Kirche (2003j), 118f.

<sup>143</sup> Vgl. Zenger, Kirche (2003j), 112. Vgl. ferner auch Zenger, Gottesbilder (1994a), 80, Anm. 67, sowie a.a.O., 82f.



irritierender Dissonanzen und Paukenschläge. Diese Komposition kann und will immer neu »aufgeführt« und erlebt werden. Es gibt nicht die exklusive und alleinseligmachende Auslegung eines Textes.<sup>144</sup>

Die Wahrnehmung der jüdischen Interpretation, der die Vielfalt der biblischen Stoffe weniger Mühe bereitet, bekräftigt letztlich noch einmal Zengers eigenen Ansatz. Die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität wird die Perspektivität der theologischen Interpretation in den Mittelpunkt stellen, diese aber freilich immer wieder an den Text und die konkurrierende jüdische Auslegung zurückbinden müssen. Zenger knüpft an diese weiter zu entwickelnde Hermeneutik große Erwartungen: „Eine solchermaßen im wahrsten Sinne »theologische« Exegese würde das Christentum zu jenem gerade heute notwendigen Dialog der beiden Religionen befähigen, der den Respekt vor der jeweiligen Andersheit zur Basis hat. Auf dem Boden solch ausgesöhnter Verschiedenheit könnten Judentum und Christentum dann kooperieren bei dem notwendigen Einsatz für die Konvivenz der unterschiedlichen Religionen überhaupt. Die Zeit der religionspolitischen Alleinvertretungsansprüche muß endgültig vorbei sein. Die Zeit der gemeinsamen *Wahrheitssuche* ist gekommen.“<sup>145</sup>

### 3 Hermeneutische Praxis: Die Theologische Auslegung der Endkomposition

Im Zusammenhang seiner Reflexionen hat Zenger immer wieder auch konkrete Maßnahmen für die kirchliche Praxis vorgeschlagen. Um die „klassische“ Abwertung der alttestamentlichen Texte zu vermeiden, empfahl er im Jahr 1997, die liturgischen Elemente einer Revision zu unterziehen und eine neue Perikopenordnung zu erlassen, die das durch die Lesungen suggerierte Schema der Überbietung durchbricht.<sup>146</sup> Zenger hat sich an dieser Debatte nicht selbst beteiligt, allerdings in drei Bereichen fruchtbare Konsequenzen aus seinem Ansatz gezogen: So ist im *ersten Abschnitt* die Psalmenauslegung Zengers zu untersuchen, welche die Tätigkeit der Redaktionen in den Mittelpunkt rücken. Im *zweiten Abschnitt* ist auf Zengers Arbeiten zum Pentateuch einzugehen, die wie schon Rendtorff die Endkomposition in einer „synchron reflektierten Diachronie“ in den Mittelpunkt rückt. Im *dritten Abschnitt* ist schließlich auf den Beitrag Zengers zur neueren Monotheismusdebatte einzugehen, die als ein Paradebeispiel seiner „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ gelten kann, insofern sie die Vielfalt der biblischen Traditionen wahrnehmen und in eine kontroverse Debatte verwickeln kann.

---

<sup>144</sup> Zenger, Kirche (2003j), 118. Zenger versteht die Bibel Israels, wie auch seine Kanontheorie deutlich macht, grundsätzlich als Auslegungsliteratur, die nach rabbinischem Verständnis „zur Auslegung gegeben“ ist. Vgl. a.a.O., 109f., hier 110: „Die Bibel ist »Auslegungsliteratur«; Texte, denen Bedeutsamkeit zuerkannt wird, werden zu Auslösern neuer Texte, sei es dass die Texte selbst »fortgeschrieben« werden oder dass sie neue Texte inspirieren und generieren. So ist die Bibel fundamental ein durch Auslegung gewordener Text.“

<sup>145</sup> Zenger, Exegese (2002f), 366.

<sup>146</sup> Vgl. Zenger, Thesen (1997g), 401f. Vgl. auch ders., Gottesbilder (1994a), 81f. Vgl. auch den Maßnahmenkatalog, den Zenger in dem Aufsatz 'Nach 50 Jahren' (1989b) zusammengestellt hat. Dort nennt er u.a. folgende Gesichtspunkte (vgl. a.a.O., 97ff.): Vermeidung tendenziöser Aussagen; kritische Kommentierung antijüdischer Traditionen in christlichen Bibelausgaben; Überprüfung der gottesdienstlichen Lesungen; Überprüfung der wissenschaftlichen Theologie, „... ob sie hinreichend ihre jüdische Wurzel bewahrt hat und ob insbesondere in der Christologie, in der Soteriologie und in der Trinitätstheologie nicht Formulierungen und Denkansätze sich eingestellt haben, die im alttestamentlich-jüdischen Kontext ungenügend oder gar missverständlich sind.“ (vgl. a.a.O., 103); Betonung der christlich-jüdischen Gemeinsamkeiten: „Die Zeit drängt, daß das Christentum die Gleichzeitigkeit des Judentums wahrnimmt, daß das Christentum seine jüdischen Wurzeln revitalisiert, daß es wieder jüdischer wird. So ist echte und bleibende Aussöhnung von Christen und Juden möglich.“ A.a.O., 104, sowie ähnlich ders., Identität (1992a), 186ff.

### 3.1 Von der Psalmen- zur Psalterexegese

„Auch wenn das Psalmenbuch eine Zusammenstellung von 150 Einzeltexten ist, die gemäß der ihnen jeweils vorangestellten Überschriften als Einzeltexte gelesen werden wollen, ist es dennoch nicht eine mehr oder weniger zufällige Aneinanderreihung von beziehungslos nebeneinander stehenden Einzelgebeten und -liedern (eine Art »Psalmen-Archiv«). Dies wird gegenüber der seit *H. Gunkel* dominierenden gattungsgeschichtlichen Psalmenexegese, die primär an den Einzeltexten interessiert war, in der jüngsten Psalmenforschung mehr und mehr herausgearbeitet. ... Die *Psalmenexegese* wird so ergänzt durch die *Psalterexegese*. Das Psalmenbuch wird damit in methodischer Hinsicht ebenso behandelt, wie die übrigen Bücher der Bibel.“<sup>147</sup> Mit diesen Worten beschreibt Zenger den Paradigmenwechsel innerhalb der Psalmenforschung, der in den 1990er Jahren, nicht zuletzt unter seiner und der Beteiligung von Frank-Lothar Hossfeld, zustande gekommen ist. In seinem Forschungsüberblick mit dem programmatischen Titel ‘Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinckel’ verdeutlicht Zenger, welche Probleme eine Neuorientierung notwendig gemacht haben:<sup>148</sup> Zenger sieht die gattungskritische Forschung in einer Sackgasse, weil die Mehrheit der Psalmen sich keiner der üblichen Gattungen zuordnen ließe. Schon Gunkel hatte erkannt, dass die meisten Psalmen sich aus ihrem „klassischen“ Sitz im Leben gelöst haben und als „geistliche Dichtung“ aufzufassen sind. Zenger kommt es darauf an, deren individuelles poetisches und theologisches Profil zu erfassen, und er argumentiert, dass die gattungskritische Arbeit Gunkels Gefahr laufe, die Gestalt der Psalmen nur unzureichend wahrzunehmen, und zudem geneigt sei, Psalmen als epigonal abzuqualifizieren, die nicht den Formkriterien entsprechen. Ferner unterliege die Rekonstruktion der Feste und Rituale, die als „Sitz im Leben“ angenommen werden, einem zirkulären Analogieschluss, insofern die zugrunde liegenden Feste wiederum aus den Psalmen, zu deren Verständnis sie beitragen sollen, rekonstruiert werden müssten.

Das Zentralproblem sieht Zenger indessen darin, dass die gattungskritische Forschung dem Psalmenbuch als Ganzem und seinen Teilsammlungen zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Er geht davon aus, dass sich die Frage nach der Gattung und dem ‘Sitz im Leben’ wie bei anderen Büchern der Hebräischen Bibel auch auf der Ebene der Sammlung als Ganzer bzw. der erkennbaren Teilsammlungen wiederholt und dass nun nach deren Zweck, ihren Adressaten und den Redaktoren, die die Sammlungen erstellt haben, gefragt werden muss.<sup>149</sup> Wie schon im Zusammenhang der Pentateuchtheorie rückt Zenger auch bei der Psalterexegese die Arbeit der verschiedenen Redaktionen in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Zur Begründung verweist Zenger auf fünf Beobachtungen: „(1) Zwischen unmittelbar aufeinanderfolgenden Psalmen ergeben sich häufig semantische, kompositionelle und formgeschichtlich relevante Zusammenhänge, die nicht zufällig sein können, sondern von der/ den Redaktion(en) intendiert sein müssen. Es sind vor allem die literarischen Techniken der planvollen Anordnung (*iuxtapositio*) und der gezielten, redaktionellen Stichwort- und Motivverkettung (*concatenatio*), durch die die Einzelpsalmen in größere Sinnzusammenhänge gebracht werden. (2) Einzelne Psalmen haben eine Funktion in der Makrostruktur des Gesamtpsalters, was auf gezielte »Buchkomposition« hinweist. Dies gilt von den »Rahmenpsalmen« 1 und 2 sowie 146-150, aber auch von den den Psalter wie ein hermeneutisches Netz durchwirkenden (messianischen) Königpsalmen und

---

<sup>147</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 351. Zenger hat sich immer wieder mit der Psalmenforschung auseinandergesetzt. Siehe dazu die auf Seite 175, Anm. 2 genannte Literatur.

<sup>148</sup> Vgl. zum Folgenden Zenger, Psalmenforschung (2000c), 409ff.

<sup>149</sup> Vgl. a.a.O., 416f.

Psalmen vom (Welt-) Königtum Gottes. (3) Die über den Einzelsalmen stehenden (sekundär hinzugekommenen) *Überschriften* ordnen häufig inhaltlich und formal verwandte Psalmen so zu *Gruppen* zusammen, daß eine sinnvolle Komposition entsteht. (4) Eine ausdrückliche Anweisung, zumindest Teile des Psalmenbuchs als zusammenhängende Meditation zu lesen, wird in der sogenannten »Davidisierung« des Psalters gegeben ... (5) Die 150 Psalmen sind durch die vier doxologischen Schlussformeln Ps 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48, die in literarkritischer Hinsicht allesamt nicht Bestandteil des jeweils vorausgehenden Psalms sind, in fünf »Bücher« gegliedert.<sup>150</sup> Zenger stellt sich die Entstehung des Psalmenbuches nun so vor, dass Teilsammlungen wie etwa Ps 3-14; 26-28; 93-100 oder 120-134 zunächst zu Teilsalmen zusammengefasst und redaktionell bearbeitet wurden. Dabei sei die Entstehung grundsätzlich von vorne nach hinten verlaufen und habe sich vom 6. bis ins 2. Jahrhundert v.Chr. erstreckt.<sup>151</sup> Seine Endgestalt erhielt der Psalter nach Zenger zwischen 200 und 150 v.Chr. im Milieu einer Weisheitsschule, die sich von der Tempelaristokratie abgrenzte.<sup>152</sup> Der Psalter als Gesamtwerk versteht sich nach Zenger unter dieser Prämisse selbst als das Heiligtum, das freilich nicht die Substituierung des Tempels oder seines Kultes betreibe, sondern die „persönliche“ Begegnung mit dem dort wirkenden JHWH ermöglichen will.<sup>153</sup>

Die Psalterexegese Zengers weist ein in sich geschlossenes Bild auf, das seine große Überzeugungskraft aus der breiten exegetischen Basis bezieht, auf die Zenger sie stellt. Zenger rückt in Einklang mit seiner 'Hermeneutik der kanonischen Dialogizität' die Tätigkeit der Redaktionen in den Mittelpunkt seiner Psalmenauslegung. Dabei macht er zu Recht deutlich, dass sich bei der Psalterexegese eine *zusätzliche* Bedeutungsdimension eröffnet, die, wie Zenger immer wieder betont, das Eigenprofil der Einzeltexte nicht unterläuft.<sup>154</sup> „Die Alternative Einzellieder bzw.

<sup>150</sup> Zenger, Psalm (2005b), 398f. Vgl. auch ders., Psalmenforschung (2000c), 419ff., sowie ders., Psalmenexegese (2001e), 9ff., und schon ders., Psalmenauslegung (1991c). Zenger erläutert hier und in verschiedenen Aufsätzen sowie in der 'Einleitung', wie sich die verschiedenen Techniken auf die Interpretation auswirken.

<sup>151</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 364f. Ausgehend von einem Grundstock individueller Klage-, Bitt- und Dankgebete entsteht im 6.-5. Jahrhundert v.Chr. die Komposition Ps \*3-41. Aus den Sammlungen Ps 53.54-57.59.61-68 und dem Asafischen Psalter Ps 50-83 entsteht im 5.-4. Jahrhundert v.Chr. der Elohistische Psalter. Aus den beiden großen Sammlungen entsteht unter Anfügung der Korachpsalmen im 4. Jahrhundert der so genannte Messianische Psalter, Ps 2-89. Dieser wird sukzessive ergänzt und erhält durch die Rahmenpsalmen seine vorliegende Gestalt. Vgl. zum theologischen Programm des Messianischen Psalters ausführlich ders., Könige (2002a).

<sup>152</sup> Vgl. zur Begründung Zenger, Einleitung (2004d), 367: „Die unverkennbare Nähe gerade der jüngsten Teile des Psalmenbuches zur späteren Weisheit macht es sehr wahrscheinlich, dass der Psalter seine Endgestalt im Milieu jener *Weisheitsschule* erhalten hat, die in gewisser Distanz zur Tempelaristokratie und zu deren hellenisierenden Tendenzen stand und die mit ihrer Verbindung von Tora-Weisheit, prophetischer Eschatologie und »Armenfrömmigkeit« den Psalter als ein *Volksbuch* für Laien ausgestaltete und verbreitete, das als »fromme« und »konservative« *Kurzfassung* von Tora und Nebiim gelesen, gelernt und gelebt werden konnte. So wurde das Psalmenbuch offensichtlich zum Grundtext der persönlichen Frömmigkeit und messianischen Hoffnungen.“

<sup>153</sup> Vgl. Zenger, Psalmenforschung (2000c), 434f. Vgl. ausführlicher auch ders., Heiligtum (1999d); ders., Buch (1998a), sowie ders., Ort (2002b), hier 203: „Der Psalmenbeter »lebt« durch das Rezitieren dieser Psalmen gewissermaßen im Tempel, oder umgekehrt: der Tempel »lebt« durch das Rezitieren in ihm.“ Zenger macht zugleich aber auch deutlich, dass er mit dieser These nicht hinter die Erkenntnis Gunkels, dass die Hauptgattungen der biblischen Psalmen dem Tempelkult zuzuordnen sind, zurückgehen will. Vgl. ders., Psalmenforschung (2000c), 430. Vgl. zum theologischen Profil ferner ders., Einleitung (2004d), 367ff.

<sup>154</sup> „Bei der Frage nach dem Psalter als Buch geht es nicht um die Verwischung oder gar Zerstörung des literarischen oder theologischen Eigenprofils der einzelnen Psalmen. Es geht vielmehr um die Frage, ob über die jedem Psalm ureigene sprachliche und spezifische Sprach- und Sinngestalt hinaus ihm noch eine *weitere* Bedeutungsdimension durch seine im Psalmenbuch gegebene Positionierung zukommt und ob das Buch als Ganzes eine Programmatik hat, die mit bloßer Betrachtung der Einzeltexte eben nicht erfaßt werden kann.“ Zenger, Psalmenforschung (2000c), 419, und ebd. Anm. 55. Dies gilt es insbesondere gegenüber der Kritik festzuhalten, die das Ergebnis des Ansatzes Zengers mit einem Früchtemus vergleicht: „Der Psalter ist kein Buch, sondern eine

Einzelgebete *oder* Buchzusammenhang ist eine falsche Alternative, die vom Text der Psalmen her nicht gerechtfertigt ist. Jeder Psalm hat ein Doppelprofil: Er ist sowohl Einzeltext als auch Teiltext eines literarischen Kontextes. Deshalb kommt es darauf an, zunächst einmal das Einzelprofil herauszuarbeiten und dann den konturierten Einzelpsalmen so in das Licht seines unmittelbaren kontextuellen Zusammenhangs zu stellen, daß er von diesem her zusätzliche Bedeutung erhält. Und darüber hinaus ist zu fragen, welche Sinnlinien und sich überlagernde Sinnebenen durch die makrostrukturelle Zusammenordnung von Psalmengruppen gebildet werden, weil der Psalter als Buch nicht anders als die anderen Bücher des AT eben auch eine »Theologie« präsentiert.<sup>155</sup>

Wie sich dieses Psalmenverständnis auf die Auslegung auswirkt, soll nun exemplarisch an Zengers Auseinandersetzung mit den so genannten *Fluchpsalmen* und der Interpretation von *Psalm 92* aufgezeigt werden. Wie bereits festgestellt, hält Zenger die gängige christliche Ablehnung der so genannten Fluchpsalmen für antijudaistisch. In einem Festschriftbeitrag für Herbert Vorgrimmler demonstriert Zenger 1994 demgegenüber an Psalm 83, wie die Wahrnehmung des Psalms in seinem kanonischen Kontext dessen Interpretation verändern könnte.<sup>156</sup> Zenger sieht die Zentralessage des Psalms in dem „Schrei Israels, JHWH möge aus seiner gefährlichen Gottesvergessenheit erwachen“. Der erste Teil (V. 2-9) beinhaltet eine Klage gegen Gott, der unbeteiligt am Schicksal seines Volkes verharrt. Der zweite Teil (V. 10-19) fordert angesichts der Bedrohung Gottes Handeln ein. Die hier verwendeten Metaphern seien im Anschluss an Ricœur als „bizarre Prädikationen“ zu verstehen und bewirkten einen „semantischen Schock“, der zu neuem Gotteswissen führe.<sup>157</sup> Zenger macht deutlich, dass es in dem Text darum geht, in einer Situation äußersten Gotteszweifels Gott alles Handeln zu übergeben, und plädiert dafür, den Text im Kontext anderer Texte zu lesen, die eine ähnliche theologische Dramatik aufweisen. Dabei verweist Zenger auf Jdc 5,31, auf Ps 46-48, auf Ps 2 und schließlich auf Ps 100. Ferner sei Ps 83 im Kontext der Asafsammlung (50.73-83) zu interpretieren, deren Schlusspsalm er ist. In diesem Kontext erweise sich Ps 83 gerade nicht als Ausdruck von Machtgelüsten, sondern sei als „Theodizeepsalm“ bzw. als „Eiferpsalm“ zu verstehen, der Gottes Gerechtigkeit einklagt.<sup>158</sup>

---

Sammlung von außerordentlich reichen, theologisch und anthropologisch tiefsitzenden und tiefblickenden Gebeten und Liedern aus unterschiedlichen Lebenssituationen. Er ist ein Vorrat an lebenswichtigen Texten, die immer wieder auf allerlei Weise gebraucht werden dürfen, die auch nachgeahmt werden müssen im neuen Lied unter allen Völkern dieser Erde. Der Psalter ist ein wunderbarer Korb von erlesensten, heilsamen und nahrhaften Früchten, die man einzeln genießen muß, es sei denn, man verzichtet auf Originalität und Spezifität und zieht einen Früchtemus oder eine Mehrfruchtmarmelade der frischen Frucht vor.“ Gerstenberger, Psalter, 12. Vgl. dagegen Janowski, Buch (2003a), 43f. Die kritische Diskussion fokussiert vor diesem Hintergrund auch eher Fragen der Komposition. Vgl. dazu etwa Miller, Psalter, und Millard, Anmerkungen. Millard kritisiert vor allem die literarkritischen Operationen, die nicht nur Zengers Arbeiten über den Psalter kennzeichnen. Vgl. a.a.O., 316. Diese Bemerkung hat sicher Berechtigung, betrachtet man etwa Zengers Arbeiten zur Sinaiperikope. Vgl. u.a. Zenger, Israel (1982c). Millard unterscheidet bei der Psalterexegese ein Redaktions-, ein Kompositions- und ein Sammlungsmodell. Während Hossfeld und Zenger zur Erklärung überwiegend auf die ersten beiden Modelle zurückgreifen, plädiert Millard für das letztere: „Das Sammlungsmodell, das von einem Nebeneinanderstellen fertiger Psalmen nach zu analysierenden Gesichtspunkten ausgeht, scheint mir deshalb neben einem behutsamen Einbringen des Kompositionsmodells auch von der Kontinuität der Psalmenforschung her das Modell zu sein, von dem her am ehesten eine Lösung der Probleme der Entstehung des Psalters zu erwarten ist.“ A.a.O., 327. In ihrer Antwort plädieren Hossfeld und Zenger noch einmal vehement für ein Ineinandergreifen von synchronen und diachronen Analysemethoden, die nicht nur die Kontinuität der Psalmenforschung fortführen, sondern auch eine kanonische Gesamtansicht nach sich ziehen. Vgl. Hossfeld/ Zenger, Wege, 343.

<sup>155</sup> Zenger, Psalmen (1999e), 454.

<sup>156</sup> Vgl. zum folgenden Zenger, Gotteszeugenschaft (1994e), 25ff.

<sup>157</sup> Vgl. a.a.O., 30.

<sup>158</sup> Vgl. a.a.O., 34f.

Zenger kann insbesondere durch die Einordnung in die Asafsammlung, zu der der Psalm zweifelsfrei gehört, zeigen, dass die christliche Abneigung gegen die so genannten „Fluchpsalmen“ bei Ps 83 zu kurz greift. Auch in anderen Zusammenhängen weist Zenger gegenüber den christlichen Verharmlosungsversuchen auf das ideologiekritische Potential der Fluchpsalmen bzw. des gesamten Psalters hin.<sup>159</sup> Dieses sei, wie es im Vorwort zu seiner Publikation über die Feindpsalmen heißt, ein Weg, „den aggressiven Feindbildern ihre Destruktivität zu nehmen“.<sup>160</sup> Zenger zieht damit weit reichende Konsequenzen aus seiner kanonischen Psalmenlektüre, die zudem das Profil einer am Ersten Testament orientierten Politischen Theologie durchscheinen lässt. Zenger bezieht sich auch hier auf Johann Baptist Metz, wenn er gegenüber einer leidunempfindlichen christlichen Theologie die politische Dimension der Psalmenpoesie stark macht und diese mit einem liturgischen Vorschlag verbindet: „Der in der Theologie des christlichen Stundengebetes so wichtige Gedanke des stellvertretenden und solidarischen Gebetes könnte sich gerade im Beten der »Fluchpsalmen« bewähren, wenn sie als »Eiferpsalmen« mit denen und für die gebetet würden, denen in ihrer Not und Verzweiflung nur noch dieser Schrei nach Gottes Gerechtigkeit geblieben ist – und die *darin* ihre Menschenwürde einklagen.“<sup>161</sup>

Als weiteres Beispiel soll die Auslegung von *Psalm 92* betrachtet werden. In dem Aufsatz ‘Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92’ in der Rendtorff-Festschrift aus dem Jahr 2000 verdeutlicht Zenger nochmals sein methodisches Konzept. Er geht von einer Endtextexegese aus, die den vorliegenden Konsonantenbestand zur Grundlage eines „close reading“ macht.<sup>162</sup> Zenger erkennt in Ps 92 drei Aussageebenen: den Rettungsbericht eines Einzelnen, eine weisheitliche Reflexion und eine von Tempelsymbolik bestimmte Aussagelinie. Innerhalb der gattungsgeschichtlichen Forschung führen diese Aspekte nach Zenger eher dazu, das Aussageprofil des Psalms zu verdunkeln, als zu seiner Interpretation beizutragen.<sup>163</sup> Zenger gliedert den Psalm in drei Teile (V. 2-4 hymnischer Aufgesang; V. 5-12 hymnischer Hauptteil; V. 13-16 Schlussteil), in deren Zentrum der Bericht der Rettungserfahrung steht, die weisheitstheologisch reflektiert wird. Im Zusammenhang des 4. Psalmenbuches bildet Ps 92 den Schlusspsalm der Teilkomposition 90-92, die durch redaktio-

<sup>159</sup> Zenger vertritt, ausgehend von der Analyse der Rahmenpsalmen 1-2.146-150, die These, dass der gesamte kanonische Psalter eine gewaltkritische, ja antiimperiale Tendenz aufweist. Vgl. Zenger, *Psalter* (1997c). Zenger stellt hier zudem eine Unterordnung der Königpsalmen unter das theokratische Konzept fest. Vgl. vor allem a.a.O., 97ff. Vgl. zur gewaltkritischen Dimension ders., *Gewalt* (2001c). Zenger wehrt sich aber zugleich gegen die Ideologiekritik gegenüber den Psalmen bzw. den biblischen Texten überhaupt. Zenger hält in kritischer Auseinandersetzung mit dem Ansatz David J.A. Clines zu Psalm 87 fest: „This brief comparison of Psalm 87 with Psalms 46-48 makes clear that ideological criticism must not treat a single biblical text in isolation; rather, it must put that text into its context alongside other biblical texts that deal with the same topic. As a first step these texts have to be correlated with one another. The dialogue between these texts is the *first stage* of ideological criticism. Correlating these texts and establishing a dialogue between them helps prevent the reader of unconsciously, rashly or unnecessarily incorporating shifts and obscurities into the text that arise from the reader’s own ideology.“ Zenger, *Psalm 87* (2004e), 457. Die kanonische Psalterlektüre erweist sich, wie die aufgeführten Beispiele zeigen, m.E. als die zwingendere Argumentation.

<sup>160</sup> Vgl. Zenger, *Rache* (2003g), 7. Vgl. ausführlich a.a.O., 145ff., wo Zenger diesen Psalmen eine ideologiekritische Funktion zuschreibt, indem sie die Gewaltmechanismen aufdecken.

<sup>161</sup> Zenger, *Gotteszeugenschaft* (1994e), 37. Vgl. zur Aufnahme von Grundgedanken der Theologie Metz’, ders., *Rache* (2003g), 146f. Vgl. ferner die Vorschläge zur Übernahme der Gebetssprache des Ersten Testaments a.a.O., 176f., hier 177: „Diese Sprache ist viel weniger geschmeidig und anpassungsbereit, viel weniger vergesslich als die platonische oder idealistische Sprache, in der die Theologie sich um ihre Modernitätsverträglichkeit bemüht und mit der sie ihre Verblüffungsfestigkeit gegenüber allen Katastrophen und allen Erfahrungen der Nichtidentität probt.“

<sup>162</sup> Vgl. zum folgenden Zenger, *Psalmenexegese* (2000b), 247ff.

<sup>163</sup> Vgl. a.a.O., 249.251.

nelle Stichwortverbindungen und das Einfügen des Schemas Klage/ Bitte (Ps 90)– Zusage/ Verheißung (Ps 91) – Dank (Ps 92) hergestellt wurde. Weitere Stichwortverbindungen bestehen zur Sammlung 93-100, die nach Zenger als „... psalmische Inszenierung der Vision von der in der Weltschöpfung begründeten und durch JHWHs Handeln an Israel vor allen Völkern offenbar werdenden sowie von diesen akzeptierten Weltherrschaft JHWHs ...“ aufzufassen ist.<sup>164</sup> Ps 92 erscheint nach Zenger auf der Ebene des vorliegenden Psalters als Ouvertüre zu der „Weltkantate“. „Noch pointierter: Die in Ps 92 angesprochene Gruppe soll diesen Psalm eben *so* als Psalm auf den Weltkönig JHWH singen und leben, daß die Völkerwelt *dadurch* zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangt, dessen gerechtes Weltregiment in Ps 92 anklingt und dann in Ps 93-100 entfaltet wird.“<sup>165</sup> Zenger bezieht, wie angekündigt, die Überschrift in die Interpretation des Psalms ein und versteht ihn von dort grundlegend als Sabbatpsalm, der zudem mit anderen Texten zum Sabbat in Verbindung gebracht werden muss. Nach Zenger hat die Redaktion damit allerdings nur eine bereits im Text angelegte Sinnperspektive vertieft, die nämlich den Sabbat mit Gottes Wirken als Schöpfer und Weltherrscher und der Vollendung der Schöpfung verbindet.<sup>166</sup> „Im Horizont dieser Konzeption vom Sabbat als dem Heiligtum *par excellence* erhält die Metapher von Ps 92,13-16 eine weitere Bedeutungsanreicherung: Wenn Ps 92 am Sabbat rezitiert wird, partizipiert er als »Sabbat-Psalm« an der schöpfungskonstitutiven Kraft des Sabbat; seine Rezitation ist ein Akt der »Einwurzelung« im »Heiligtum« des Sabbat und eine Aktualisierung der zwischen Gott und Israel bestehenden ewigen Bundesgemeinschaft.“<sup>167</sup> Seinem hermeneutischen Programm entsprechend geht Zenger abschließend der Frage nach, inwieweit dieser Psalm auch für Christen Bedeutung haben könnte. Dabei betont er die „*veritas iudaica*“ und warnt vor einer raschen Christianisierung des Psalms etwa als Sonntagspsalm. Zenger geht von daher von der Judentum und Christentum gemeinsamen eschatologischen Hoffnung aus, die auch Ps 92 prägt und Israel und die Völker in einer christlich-jüdischen Weggemeinschaft zusammenschließt.<sup>168</sup>

Die von Zenger vorgetragenen Interpretationen können freilich nur im Kontext des christlichen Kanons und der christlichen Theologie Geltung beanspruchen. Berücksichtigt man dies, so können sie durchaus überzeugen, zumal sie eine hohe Übereinstimmung mit Zengers hermeneutischen Prämissen aufweisen. Sie wollen keine historisch-kritisch abgesicherten Ergebnisse

---

<sup>164</sup> A.a.O., 251ff. hier: 254.

<sup>165</sup> A.a.O., 254.

<sup>166</sup> Vgl. a.a.O., 256.258.

<sup>167</sup> A.a.O., 259.

<sup>168</sup> Vgl. a.a.O. 260. Vgl. zum Grundverständnis der Psalmen als Texte jüdisch-christlicher Weggemeinschaft ders., Psalmen (2002d), 31ff. Zenger macht hier noch einmal deutlich, dass es darum geht, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass es die jüdische Psalmentradition gibt, die Psalmen nicht verchristlicht werden dürfen, sondern grundsätzlich ein „Ja“ zur jüdischen Ursprungsgeschichte beinhalten. Im Kontext der von Zenger vorgeschlagenen „Theologie nach Auschwitz“ spielt ferner eine wichtige Rolle, die Texte nicht im „Erfüllungssinn“, sondern im „Verheißungssinn“ zu interpretieren. Darauf ist insbesondere im Kontext der Bundestheologie und der ihr zugrunde liegenden Christologie zurückzukommen. Vgl. a.a.O., 35ff. Vgl. zu Ps 118 als Hoffnungstext christlich-jüdischer Weggemeinschaft, ferner ders., *Confitemini* (2002e), 125. Zenger macht auch im Zusammenhang anderer Auslegungen auf den jüdischen Charakter der Psalmen aufmerksam und betont deren „*veritas iudaica*“. „Gewiss können diese Psalmen *auch* zu Texten und Gebeten werden, mit denen Christen ihre eigene Segensgeschichte meditieren – aber nur, wenn sie diese im Horizont der Segensgeschichte ihrer älteren jüdischen Geschwister begreifen.“ Zenger, *Wallfahrtspsalmen* (2004c), 190. Schon Anfang der 1990er Jahre hatte Zenger deutlich gemacht, dass es hermeneutisch darauf ankommt, die Psalmen in Anspielung auf Zef 3,9 „Schulter an Schulter“ mit dem Judentum zu beten. Vgl. Zenger, *Psalmen* (1993f), 68. Vgl. ders., *Schulter* (1993g), 307. Zenger zieht aus seinen Überlegungen eine wichtige liturgische Konsequenz: Seiner Auffassung nach dürften Gebete nunmehr nur noch an Gott den Vater gerichtet werden. Vgl. Zenger, *Komposition* (1997a), 26f.

präsentieren, wenngleich sie sich auf die Ergebnisse der Literarkritik berufen. Die Überzeugungskraft der Psalmeninterpretation Zengers hängt also wesentlich davon ab, ob die intertextuellen Bezüge von den Redaktoren bewusst hergestellt wurden oder ob sie sich erst aus einer Leseperspektive ergeben.<sup>169</sup> Überblickt man die exemplarisch ausgewählten Arbeiten, so versucht Zenger seine intertextuellen Schlussfolgerungen immer an literarkritische Beobachtungen zurückzubinden und die Leseperspektive so zu begründen. Im Kontext der Bundestheologie wird darauf noch einmal zurückzukommen sein, denn auch dort zieht Zenger aus den redaktionsgeschichtlichen Erwägungen weit reichende theologische Schlüsse.

### 3.2 Der Pentateuch als Tora und Kanon

Die Überlegungen zur kanonischen Sinnrichtung der Hebräischen Bibel wie des christlichen Ersten Testaments haben bereits gezeigt, dass Zenger auch für den christlichen Kanon eine Präposition der Tora annimmt. Die sich im christlichen Kanon anschließenden Schriften seien ebenso wie innerhalb des Tenach im Licht der Tora zu verstehen und zu benutzen.<sup>170</sup>

Zenger beruft sich zur Stützung seiner These auf den Diskussionsstand der neueren Pentateuchforschung. Wie Zenger in der 'Einleitung' festhält, sei den aktuellen Pentateuchmodellen gemeinsam, dass sie überlieferungsgeschichtlich von kleinen selbstständigen Einheiten ausgehen, die sukzessiv in größere Textkomplexe eingefügt wurden.<sup>171</sup> Zenger selbst sieht die Anfänge der Überlieferungsbildung in den Familiengeschichten um die Erzväter Abraham und Jakob sowie in der Mose-Exodusgeschichte. Aus dem nach 722 v.Chr. zusammengefügtten Erzählkranz Gen \*13-50 sowie einer Reihe von weiteren Überlieferungskomplexen von der Menschenschöpfung über die Schilderung des Exodus und die Wüstenwanderung bis zur Eroberung Kanaans entstand nach 701 v.Chr. das so genannte „Jerusalem Geschichtswerk“, das den Grundstock des Hexateuch bildete und hinsichtlich der literarischen Abgrenzung dem „jehovistischen Geschichtsbuch“ Wellhausens entspricht.<sup>172</sup> Im Kontext der joshijanischen Reformbemühungen entstand der Urbestand des Buches Deuteronomium, das nach Zenger erst in exilischer Zeit in einen größeren Erzählkontext eingeordnet wurde. Aus der Zusammenfügung des Jerusalemer Geschichtswerks, des Deuteronomiums und der deuteronomistisch bearbeiteten Stoffe über die Richter und die Anfänge des Königtums entstand das von Zenger so genannte „Exilische Geschichtswerk“. In dieses wurde nach 450 v.Chr. die als Gegenentwurf konzipierte früh-nachexilische Priesterschrift eingefügt, die Zenger anders als etwa Rendtorff als Quellenschrift und nicht als Bearbeitungsschicht betrachtet.<sup>173</sup> Um 400 v.Chr. fand schließlich die „Endkomposition“ des Pentateuch statt, welche die Abgrenzung aus dem großen Zusammenhang

---

<sup>169</sup> Zenger problematisiert dies auch selbst. Vgl. Zenger, Korachpsalmen (1994i), 184.

<sup>170</sup> Vgl. Zenger, Pentateuch (1996b), 7.

<sup>171</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 99: „Allen Modellen ist auch gemeinsam, dass sie die Anfänge der Überlieferungsbildung in kleineren, eigenständigen Einheiten sehen, die erst sukzessiv zu größeren Textkomplexen zusammengearbeitet wurden.“ Zenger selbst ist zunächst vom klassischen Quellenmodell ausgegangen, wie etwa seine Dissertation zur Sinaiperikope aus dem Jahr 1971 zeigt. Vgl. Zenger, Sinaitheophanie (1971a). Vgl. ferner auch die Besprechungen der 1980er Jahre, die sich mit neuen Pentateuchmodellen auseinandersetzen, Zenger, Pentateuchkrise (1982a), sowie ders., Pentateuchforschung (1980b).

<sup>172</sup> Vgl. zu dem gesamten Zusammenhang, Zenger, Einleitung (2004d), 100ff. Zenger rechnet freilich nicht mit selbstständigen Quellen J und E, sondern geht überlieferungsgeschichtlich von einer Zusammenfügung durch so genannte Brückentexte aus (Gen 15\*; Ex 34\*; Jos 24\*). Vgl. a.a.O., 102.

<sup>173</sup> Vgl. dazu die anders gelagerte Pentateuchtheorie von Erhard Blum, die auf Rendtorffs Vorschlag aufbaut und annimmt, dass der Zusammenhang erst durch eine priesterliche Komposition geschaffen wurde. Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 107, und zur kritischen Beurteilung auch a.a.O., 160f.

Gen 1 bis II Reg 25 vornahm und den programmatischen Schluss in Dtn \*34 eintrug.<sup>174</sup> Zenger trägt mit dieser These der Beobachtung Rechnung, dass es innerhalb des Pentateuch eine Reihe von Texten gibt, „... die einerseits als redaktionell zu gelten haben und die andererseits in sprachlicher Hinsicht eine *Mischung* aus priesterlicher und deuteronomistischer Theologie sind. Die These einer einseitig dominierten Pentateuchredaktion ist damit wenig wahrscheinlich.“<sup>175</sup>

Als eine der wichtigsten theologischen Perspektiven dieser Endkomposition charakterisiert Zenger die Akzentuierung des Pentateuch als Mosetora. Durch die Eintragung von Dtn \*34 und weiterer redaktioneller Texte erscheint Mose nun als Offenbarungsempfänger und Mittler der Tora, der uneingeschränkte Autorität genießt.<sup>176</sup> Zenger schließt sich bei der Beurteilung des Schluss-Textes des Pentateuch, wie bereits gezeigt, Christoph Dohmen an, der Dtn 34,1-9 als Geburt des Pentateuch und der Kanonidee auffasst. Ferner werde durch Dtn 34,10-12 die Bedeutung der Tora festgeschrieben: „(1) Die Mosetora ist unvergleichliche, unüberbietbare und ewig gültige Offenbarung und Lebensweisung. (2) Zwar werden »die Propheten« der Mosetora unter- und nachgeordnet, aber zugleich wird ihre Hauptaufgabe als Ausleger der Tora sanktioniert und legitimiert.“<sup>177</sup> Zengers Interpretation des Pentateuch als Tora funktioniert dabei aber nicht allein aufgrund der pointierten Stellung von Dtn 34 als kanonischem Schlusstext des Pentateuch, sondern ist vor allem durch seine redaktionskritischen Beobachtungen begründet. Zenger verfolgt zunächst eine kanonische Interpretation, wie auch Rendtorff. Dabei schreibt er der historischen Rekonstruktion der Entstehung des Pentateuch eine konstitutive Bedeutung für seine Auslegung zu. In diesem Zusammenhang ist von besonderer Relevanz, dass Zenger die Endgestalt des Pentateuch als theologisches Kompromissdokument theokratischer und eschatologischer Kreise interpretiert. Es war, wie er im Anschluss an Odil Hannes Steck feststellt, „... mit verschiedenen Augen lesbar ...“.<sup>178</sup> Dennoch weist er eben jene gemeinsame Perspektive auf, die den unterschiedlichen gesellschaftlichen und theologischen Kräften gemeinsam war: „Als Dokument, das die miteinander rivalisierenden Strömungen in einer allgemeinverbindlichen

---

<sup>174</sup> Zenger spricht nicht von einer „Endredaktion“, weil er von weiteren punktuellen redaktionellen Bearbeitungen ausgeht. Der Terminus „Endkomposition“ macht demnach auf die prägende Gesamtgestalt aufmerksam, die zudem auch von der kanonischen Endgestalt, die einen abgeschlossenen Kanon voraussetzt, zu unterscheiden sei. Vgl. Zenger, Levitikus (1999a), 48. Vgl. auch ders., Einleitung (2004d), 125.

<sup>175</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 124f. Blum muss innerhalb seiner Theorie annehmen, dass die priesterliche Redaktion eigens geschaffene Texte mit nicht priesterlichen Materialien in einer „Hybridkomposition“ verbindet, die im Kontext der so genannten persischen Reichsautorisation zustande kam. Vgl. a.a.O. 109f. Da die Annahme einer persischen Promulgation neuerdings aber mit guten Argumenten bestritten wurde, müsse man nach Zenger wohl eher von einem innerjüdisch motivierten Vermittlungsprozess ausgehen, der ein jüdisches Kompromissdokument hervorgebracht hat, das sowohl den Bedürfnissen der theokratischen wie den der eschatologisch ausgerichteten Kreise Rechnung trug. Vgl. a.a.O., 130ff.

<sup>176</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2004d), 125f. Auf diese Redaktion gingen neben Dtn \*34 auch Ex 19,9; 34,29-35, Num 11,16-17.24-25 zurück. Weitere theologische Aspekte der Komposition seien die gezielte Positionierung des Dekalogs als Grundgesetz und als hermeneutische Vorgabe der Rechtskorpora, die Verbindung von deuteronomistischem und priesterlichem Bundeskonzept in Ex 19,3-9; 34,9-10; Lev 26,40-45 sowie die Verstärkung des Verheißungsaspektes durch die Abtrennung der Landnahmeerzählungen. Vgl. a.a.O., 126f. 1996 fasst Zenger den selben Gedanken, ausgehend von einem etwas anderen Pentateuchmodell, wie folgt: „Daß der Pentateuch *insgesamt* zur Mosetora bzw. zur Tora JHWHs wurde, kam dadurch zustande, daß die unterschiedlichen pentateuchischen Überlieferungen nun im und durch das Deuteronomium ihren kanonischen Abschluß erhielten. Auf diese »Kanonisierung« des Pentateuch dürften sowohl die Erzählung Dtn 34,1-9 über den Tod des Mose als auch der Mose-Epitaph Dtn 34,10-12 zurückgehen.“ Zenger, Pentateuch (1996b), 16.

<sup>177</sup> Zenger, Pentateuch (1996b), 17.

<sup>178</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 132. Zenger hält fest: „Beide Richtungen, die in Juda von unterschiedlichen Trägergruppen favorisiert werden (Priesterschaft: theokratische Richtung; Laienkreise: eschatologische Richtung; selbstverständlich sind Überschneidungen möglich), sind im Pentateuch, sowohl in seiner narrativen wie legislativen Struktur, so nebeneinandergestellt, dass man von einem spannungsreichen Kompromiss reden kann.“ Ebd.



Gründungsurkunde integrierte und zur *Kompromissuche* verpflichtete, ist der Pentateuch der konsequente Versuch, jüdische Identität zu konstruieren und zu sichern. Er präsentiert sich selbst als Tora, die Gott durch Mose für *ganz Israel* gegeben hat.<sup>179</sup> Die Betrachtung des Pentateuch als Tora exemplifiziert damit die von Zenger vertretene „diachron reflektierte Synchronie“. Denn diese rückt die Endkomposition in den Mittelpunkt, allerdings ohne die verschiedenen bei ihrer Gestaltung wirksam werdenden Kräfte und Trägergruppen auszublenden. Die unterschiedlichen Gruppen trugen, wie Zengers Pentateuchtheorie verdeutlicht, ihre theologischen Perspektiven in den Pentateuch ein und lassen ihn insgesamt als kontroversen Diskurs um die Gotteswahrheit erscheinen. Zengers Pentateuchtheorie gibt der synchronen Betrachtung damit die notwendige historische Tiefenschärfe.

Zenger bleibt freilich bei einer solchen Analyse nicht stehen. Der Pentateuch wird von ihm darüber hinaus als kanonisches Dokument wahrgenommen, das auch innerhalb des Christentums Geltung beanspruchen kann. Zenger widerspricht, ausgehend von seiner Analyse des Pentateuch als Tora, der u.a. von Jeshajahu Leibowitz formulierten Ansicht, Christentum und Judentum wiesen bezüglich des Verständnisses der Tora keine Berührungspunkte auf.<sup>180</sup> Zenger glaubt, dass es vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit dem christlichen Antijudaismus, der sich nicht zuletzt an der Frage des Gesetzes festgemacht hat und weiter festmacht, möglich sein müsste, die Tora auch zur Grundlage einer „biblisch orientierten christlichen Ethik“ zu machen.<sup>181</sup> Zenger unterbreitet zwar keine eigenen Vorschläge zur ethischen Urteilsbildung. Betrachtet man aber gegenwärtige Ethikdiskurse, die die Notwendigkeit moralischer Fallentscheidungen beinhalten,<sup>182</sup> so erhält Zengers Vorschlag große Plausibilität. Die Wahrnehmung des Pentateuch als Tora kann, wie etwa Klaus Müllers Überlegungen zur Tora für die Völker oder Frank Crüsemanns Vorschläge zeigen, auch im Kontext des Christentums Hilfe bei der Entwicklung von Strategien moralischer Urteilsbildung bereitstellen.<sup>183</sup> Die Wahrnehmung des Pentateuch als Tora demonstriert demnach nicht nur, wie Zenger sich eine diachron reflektierte Synchronanalyse vorstellt, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, ethisch relevante Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Erste Testament wird so zu einer Richtschnur auch für das kirchliche Leben sowie für die Lebensgestaltung jedes einzelnen Christen und jeder einzelnen Christin.<sup>184</sup>

### 3.3 Die Diskussion um das biblische Gottesbild

Wie schon in anderen Zusammenhängen vertritt Zenger auch in der Diskussion um den Monotheismus, die jüngst durch eine Reihe von Publikationen des Ägyptologen und Kulturtheoretikers Jan Assmann erneut angestoßen wurde, eine engagierte theologische Exegese des Alten Testaments. Ausgangspunkt der Überlegungen zur alttestamentlichen Gottesrede ist dabei in der Regel die Endkomposition der Hebräischen Bibel. Die religionsgeschichtliche und theologische Verschiedenartigkeit der alttestamentlichen Vorstellungen wird von Zenger indessen keineswegs geleugnet. Immer wieder hebt er die Multiperspektivität der alttestamentlichen Rede von Gott hervor und sieht ihre Leistungsfähigkeit insbesondere in der Abwehr von modernen Vereinseiti-

---

<sup>179</sup> Zenger, Einleitung (2004d), 133.

<sup>180</sup> Vgl. Leibowitz, Gespräche, 81.

<sup>181</sup> Vgl. Zenger, Pentateuch (1996b), 30.

<sup>182</sup> Vgl. zur Aufwertung der Kasuistik innerhalb des Prozesses sittlicher Urteilsbildung Frey, Ethik, 229ff.

<sup>183</sup> Vgl. zur Diskussion vor allem Crüsemann, Tora (1992), ders., Maßstab (2004), sowie K. Müller, Tora.

<sup>184</sup> Vgl. auch die Bemerkungen in einem Aufsatz zum Buch Levitikus, Zenger, Levitikus (1999a), 80.

gungen.<sup>185</sup> Zenger greift in diesem Zusammenhang auf die Metapherntheorie Paul Ricoeurs zurück und betont die kreative Kraft der metaphorischen Gottesrede: „Weil Metaphern nicht »Abbilder von etwas«, sondern »Bilder für etwas« sind, konstituieren sie die bildhaft konturierte Wirklichkeit selbst.“<sup>186</sup> Die produktive Kraft und die Offenheit der metaphorischen Gottesrede ist nach Zenger auch der Grund für die verschiedenartigen Kontextualisierungen, welche die alttestamentlichen Gottesbilder erfahren haben. Dennoch hat die biblische Gottesrede, wie verschiedene Aussagen Zengers nahe legen, einen gemeinsamen theologischen Fokus. Zenger spricht zusammenfassend von „der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung“, an der, wie etwa die Naaman-Erzählung in II Reg 5,1-27 zeige, auch die Völker der Welt Anteil hätten.<sup>187</sup> Ihren stärksten und zugleich bleibenden Ausdruck findet diese in der religionsgeschichtlich späten monotheistischen Tradition des liebenden und mitleidenden Gottes.

Zenger verfolgt bei der Begründung dieses Axioms im Wesentlichen zwei hermeneutische Strategien, die er eng miteinander verzahnt: *Einerseits* wird von ihm eine religionsgeschichtliche Entwicklung rekonstruiert, an deren Ende die genannte Tradition steht. In dem historischen Abriss der alttestamentlichen Gottesrede, die Zenger 1990 im Rahmen eines Aufsatzes zur alttestamentlichen Gotteslehre unter dem Titel ‘Warum verbirgst du dein Angesicht?’ bietet, werden die verschiedenen Modelle als religionsgeschichtliche Stufen wahrgenommen und als theologischer Lernprozess gewertet. Zenger schreibt: „Die Metamorphose vom Gott der Macht zum Gott, der seine Mächtigkeit in der geteilten Ohnmacht erweist und diese selbst erleidet, ist, wie die biblische Theologiegeschichte zeigt, ein faszinierender Lernprozeß, den der alttestamentliche Gott sich selbst mit seiner Schöpfung und mit seinem Willen, in der Geschichte seines Volkes offenbar zu werden, zugemutet hat.“<sup>188</sup> Indem Zenger die späte Vorstellung von einem Gott, der auf seine Macht verzichtet, zudem mit der Anfrage an das Gottesbild nach Auschwitz in Verbindung bringt, wird diese zusätzlich theologisch aufgewertet. Ins Zentrum der theologischen Gottesrede tritt mithin die Tradition des mitleidenden Gottes.<sup>189</sup>

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit den provokanten Thesen Assmanns verfährt Zenger analog. Assmann hatte in verschiedenen Monographien und Aufsätzen auf die kulturgeschichtliche Revolution aufmerksam gemacht, die mit der Einführung des Monotheismus in Ägypten und Israel verbunden war.<sup>190</sup> Indem der Monotheismus die Unterscheidung von Wahr und Falsch, die so genannte „Mosaische Unterscheidung“, in die Götterlehre eingeführt habe, habe er zugleich eine neue Form der Gewalt hervorgebracht, wie etwa die Erzählung vom Goldenen Kalb innerhalb der biblischen Exodusüberlieferung anschaulich belegt.<sup>191</sup> Assmann weiß zwar, dass viele

<sup>185</sup> Vgl. zum Problem der Multiperspektivität Zenger, Gottesbilder (1994a), 113ff., sowie ders., Gott (1994d), 694.

<sup>186</sup> Zenger, Löwe (2002c), 35. Vgl. ähnlich schon ders., Gottesbilder (1994a), 116f.

<sup>187</sup> Vgl. Zenger, Kraft (1993i), 17f. Vgl. auch ders., Gott-Geheimnis (1999b).

<sup>188</sup> Zenger, Angesicht (1990c), 102. Vgl. zur religionsgeschichtlichen Entwicklung ferner ders., Monotheismus (2003c).

<sup>189</sup> Vgl. Zenger, Angesicht (1990c), 111. Zenger bezieht sich hier auf Hans Jonas’ ‘Der Gottesbegriff nach Auschwitz’, in dessen Zentrum die Vorstellung der göttlichen Selbstbeschränkung steht.

<sup>190</sup> Vgl. Assmann, Moses, the Egyptian, Cambridge 1997; Ders., Moses, der Ägypter, München, Wien 1998; Ders.: Die Mosaische Unterscheidung, München, Wien 2003.

<sup>191</sup> Vgl. Assmann, Monotheismus (2002), 126f. Vgl. auch a.a.O., 131: „In der Darstellung der alttestamentlichen Texte wurde der Monotheismus in Form von Massakern durchgesetzt.“ Vgl. auch ders., Monotheismus (1999), 21ff. Methodischer Hintergrund der kulturwissenschaftlichen Analysen Assmanns ist nach eigenen Angaben die Theorie der kulturellen Semantik: „Darunter verstehe ich die großen Erzählungen und Leitunterscheidungen, mithilfe derer sich eine Gesellschaft in der Welt und in der Zeit orientiert und die sich in ihren fundierenden Mythen, Symbolen, Bildern und literarischen Texten ausdrückt.“ A.a.O., 19.

der gewalthaltigen Texte des Alten Testaments eine literarische Fiktion sind. Dennoch gilt etwa für das deuteronomische Kriegerrecht: „Es ist aber Teil der kulturellen Semantik der monotheistischen Bewegung und damit ständig in der Lage, in historische Wirklichkeit umgesetzt zu werden.“<sup>192</sup> Assmann interessiert, folgt man diesen jüngsten Aussagen, allerdings weniger die theologische Debatte, als vielmehr ihre Transformation im politischen Diskurs innerhalb des politischen Islam oder der modernen Staatstheorie. Erst mit der säkularisierten Unterscheidung von Freund und Feind sei die von Assmann so bezeichnete „politische Theologie der Gewalt“ zu einem Risiko geworden.<sup>193</sup> Dies bedeutet zugleich eine Neuakzentuierung gegenüber den früheren Aussagen, die den Eindruck erweckten, es solle das polytheistische, quasi postmoderne Götterbild aufgewertet werden.<sup>194</sup> Im Kontext der politischen Debatte hofft Assmann, dass die Historisierung der mosaischen Unterscheidung dazu beitrage, dass ihr im politischen Raum keine Geltung mehr zugeschrieben werden könne.<sup>195</sup> Durch diese Zuspitzung auf den modernen politi-

---

<sup>192</sup> Vgl. Assmann, *Monotheismus* (1999), 30.

<sup>193</sup> Assmann argumentiert, dass die mit der mosaischen Unterscheidung verbundene politische Theologie der Neuzeit nur in Christentum und Islam wirklich zur Geltung gekommen sei: „Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen. Dahinter steht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die die monotheistische Religion, und nur sie, kennzeichnet. Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. Erst auf diesem Boden und in diesem semantischen Rahmen ist die politische Theologie der Gewalt wirklich gefährlich geworden. In dieser Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbereitschaft steht auch noch die politische Theologie Carl Schmitts. Hier liegt m.E. das eigentliche »politische Problem« des Monotheismus. Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“ Ders., *Monotheismus* (2002), 131f. Vgl. ähnlich auch ders., *Monotheismus* (1999), 18.

<sup>194</sup> Damit verbunden ist, soweit ich sehe, auch eine Differenzierung der früheren Aussagen, die die Mosaische Unterscheidung eng mit der Genese des antiken Antijudaismus verknüpften. Zwar wird man Assmann nicht vorwerfen dürfen, er mache die Juden selbst für den ihnen entgegengebrachten Hass verantwortlich, wie Peter Schäfer dies in seiner polemischen Besprechung andeutet. Vgl. Schäfer, *Geschichte*, 28ff. Vielmehr sucht er die Entstehung des ägyptischen Ressentiments in einem anti-monotheistischen Reflex, der gedächtnisgeschichtlich mit der theologischen Revolution der Amarna-Zeit zusammenhängt. Diese ist zwar nur in der verschobenen Erinnerung der so genannten Aussätzigen-Legende des Manetho erhalten, hat aber, wie die vielfache Aufnahme in verschiedenen Werken antiker Autoren zeigt, eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet. Die Erzählung selbst berichtet von einem ägyptischen Priester namens Osarsiph, der in einer späteren Glosse mit Mose identifiziert wird und sich zum Anführer einer Gruppe Aussätziger macht. In einer Hyksosstadt im Ostdelta gründet er eine Kolonie und tritt dort als Gesetzgeber auf, der die Götteranbetung vollständig verbietet, die ägyptischen Speisegesetze missachtet und den Umgang mit Außenstehenden untersagt. Schließlich berichtet Manetho noch von einem Eroberungszug, in dessen Folge Ägypten dreizehn Jahre lang terrorisiert wurde. In der Erzählung finden sich, so Assmann, hinsichtlich der Dauer, der historischen und theologischen Einordnung durch Manetho enge Analogien zur Amarnazeit. Die Legende werde indessen wahrscheinlich erst nach Manetho mit der Hyksoserzählung identifiziert und konnte so zum Grundmythos der antiken Judenfeindschaft werden. „Als einzige Erinnerung an die Amarnazeit, so die These, war bei den Ägyptern ein Komplex aus Angst vor und Haß gegen jede Form von Ikonoklasmos zurückgeblieben. Dieser Komplex fand in der Legende der Aussätzigen seinen Ausdruck, wie sie bei Manetho erzählt wird. Der ägyptische Antisemitismus ist also in seinem Ursprung Antimonotheismus und erklärt sich aus den latenten psychohistorischen Konsequenzen der Amarnazeit.“ Assmann, *Unterscheidung* (2003), 84. Vgl. zu der Legende und ihrer Auswertung a.a.O., 86f. „Die Erfahrung des monotheistischen Umsturzes, dieser 13 Jahre, von denen Manetho schreibt, hat sich in den kulturellen Grundeinstellungen der Ägypter so nachhaltig eingeschrieben, daß sie auf die jüdische Religion phobisch reagierten.“ A.a.O., 92. Mit der Mosaischen Unterscheidung kam nach Assmann demnach nun eine neue Form des religiösen Hasses zum Vorschein, der sich von jüdischer Seite gegen den von Assmann so bezeichneten Kosmotheismus und von ägyptischer und sich ihr anschließend antiker Perspektive gegen den Monotheismus richtete. Vgl. Assmann, a.a.O., 95f. Zur Klarstellung betont Assmann allerdings neuerlich, dass der mit der mosaischen Unterscheidung verbundene Hass politisch erst im Kontext von Christentum und Islam wirksam werden konnte, und vermeidet damit das mögliche Missverständnis den Antisemitismus auf bestimmte „jüdische“ Eigenschaften zurückzuführen. Vgl. Assmann, *Monotheismus* (2002), 131.

<sup>195</sup> Vgl. Assmann, *Monotheismus* (1999), 38. Freilich ist es fraglich, ob diese Operation mit Erfolg gekrönt sein wird. Politischem Missbrauch ist politisch zu begegnen. Rhetorische Argumentationsfiguren können dabei allenfalls flankierend zum Einsatz kommen.

schen Diskurs werfen die Aussagen Assmanns ein neues Licht auch auf die Diskussion um den biblischen Monotheismus und verleihen ihr eine neue gesellschaftliche Brisanz.

Zenger greift den damit verbundenen Anstoß an verschiedenen Stellen auf, widerspricht nun aber der Grundannahme Assmanns, dass die monotheistisch geprägten Traditionen des Alten Testaments grundsätzlich gewaltförmig seien. Vielmehr sei das Gegenteil der Fall. In einem religionsgeschichtlichen Abriss versucht Zenger darzulegen, dass die Spur der Gewalt im Alten Testament dort besonders massiv ist, „... wo die Texte noch nicht das reflektierte Monotheismuskonzept bieten, sondern noch in den polytheistischen Kategorien der Anfänge der Religion des biblischen Israel denken und reden.“<sup>196</sup> Zenger gesteht Assmann zu, dass insbesondere die Kriegstheologie der mittleren Königszeit und die Königsideologie, wie sie sich u.a. in der Primärfassung von Psalm 2 (V. 1-9) ausdrückt, ein durchaus gewalttätiges Gotteskonzept beinhalten. Doch sei dieses durch die Katastrophe von 586 v.Chr. massiv erschüttert worden. Wie etwa Jes 11,1-10 und die Fortschreibung von Psalm 2 (V. 10-12) zeigten, entstehe nun ein utopisches Gegenkonzept, das auf Gewaltlosigkeit setzt.<sup>197</sup> Zenger fasst seine Überlegungen wie folgt zusammen: „Während die vorexilische Theologie ... in dieser Auseinandersetzung mit einem monotheistischen (bzw. monolatrischen) Gotteskonzept antwortete, das noch polytheistisch imprägniert war (»unreflektierter Monotheismus«) und auch eine Sprache der Gewalt verwendete, reagierte die exilische und frühnachexilische Theologie ... mit einem reflektierten Monotheismus, der nicht nur gewaltkritisch und universalistisch war, sondern für das Zusammenleben der Völker sogar die Utopie der friedlichen Konfliktlösung durch den einzigen »wahren« Gott JHWH entwickelte.“<sup>198</sup> Zenger argumentiert auch hier religionsgeschichtlich und versteht die nachexilischen Traditionen als das Ergebnis eines positiv zu beurteilenden Entwicklungsprozesses, an dessen Ende ein eindeutiges Votum gegen theologisch legitimierte Gewalt steht.

Die religionsgeschichtliche Perspektive verknüpft Zenger nun *andererseits* sehr eng mit seiner zweiten hermeneutischen Strategie, der kanonischen Interpretation. Hatte die historische Analyse bereits den Blick auf die Spätzeit gerichtet, so rückt diese im Kontext kanonischer Überlegungen noch weiter in den Mittelpunkt. Indem die Einzeltraditionen an den kanonischen Kontext zurückgebunden werden, erhalten sie eine hermeneutische Leseanweisung, die nach Zenger eindeutig gewaltkritisch ist. Zenger verdeutlicht dies u.a. an Psalm 82, indem er diesen religionsgeschichtlich interessanten, weil scheinbar polytheistisch geprägten Psalm im Sinne seiner Überlegungen zur Psalterexegese im Kontext der Asafsammlung (Ps 50.73-83) interpretiert. Diese weise ein spezifisches theologisches Profil auf: „Insgesamt kann man die Asaf-Sammlung als poetisch-dramatische Auseinandersetzung mit der den (feindlichen) Völkern in Ps 79,10 in den Mund gelegten Frage »Wo ist ihr Gott?« bezeichnen bzw. lesen.“<sup>199</sup> Psalm 82 greift im Kontext der nachexilischen Pluralismuserfahrung und der mit ihr verbundenen Angriffe auf die JHWH-Religion auf mythische, quasi polytheistische Vorstellungen zurück. Doch werden diese nach Zenger so akzentuiert, dass die Solidarität Gottes mit den Leidenden geradezu zu einem Kriterium der Gottesrede wird: „Der Psalm sieht keinen anderen Ausweg, als dass diese Götter von der Himmels- und Weltbühne verschwinden und JHWH, der Gott Israels, zum Gott *aller*

---

<sup>196</sup> Zenger, Monotheismus (2005c), 43. Vgl. auch ebd.: „Aber ich will an den drei Vorstellungsbereichen Schöpfung, Königtum und Krieg aufzeigen, dass die Gewaltbilder der Hebräischen Bibel gerade nicht monotheistisch, sondern polytheistisch inspiriert und imprägniert sind.“

<sup>197</sup> Vgl. dazu Zenger, Monotheismus (2005c), 51ff., hier 59.

<sup>198</sup> A.a.O., 67.

<sup>199</sup> Zenger, Psalm 82 (1999f), 286.

Völker wird – und zwar als Retter der ausgebeuteten und verarmten Massen. Dieser Psalm proklamiert in der Tat die »Mosaische Unterscheidung« zwischen Wahr und Falsch im Bereich der Religionen. Aber es geht nicht um die Alternative Monotheismus/ Polytheismus, sondern um Unfreiheit und Rechtlosigkeit von Menschen sowie Zerstörung der Schöpfung auf der einen Seite und um Freiheit und Menschenwürde sowie Errichtung und Verteidigung der Erde als Lebenshaus auf der anderen Seite.<sup>200</sup> Der Monotheismuskritik Assmanns entgegnet Zenger, indem er den Psalm theologisch in seinem kanonischen Kontext interpretiert und damit die implizite Gewaltkritik des biblischen Monotheismuskonzepts hervorhebt.

Auf der Ebene des kanonischen Endtextes erhalten die Gottesvorstellungen des Alten Testaments in ihrer Gesamtheit damit eine gewaltkritische Prägung.<sup>201</sup> Dies bedeutet nach Zenger, dass die Vorstellung der göttlichen Barmherzigkeit über die der strafenden Gerechtigkeit aufs Ganze gesehen siegt. Zenger erläutert dies in verschiedenen biblischen Zusammenhängen. So zeige etwa die metaphorische Gottesrede von JHWH als brüllendem Löwen im Zwölfprophetenbuch, dass auf der synchronen Textebene die verschiedenen Ausprägungen in einen gemeinsamen Verstehenszusammenhang gestellt werden. „Dadurch, daß durch die Löwenmetapher in Hos 11,10 an zentraler Stelle des Hoseabuches die Dialektik von Zorn und Liebe JHWHs so fokussiert wird, daß JHWH damit als Retter seiner »Kinder« verkündet wird, erhalten die danach folgenden Vorkommen der Löwenmetapher im Joel- und Amosbuch einen entscheidenden Deutehorizont. Der im Joelbuch zur Umkehr rufende »Löwe« JHWH *und* der im Amosbuch das Gericht androhende »Löwe« JHWH wird für den Leser des Dodekapropheten von Anfang an als Gott des rettenden und nicht des vernichtenden Gerichts perspektiviert.“<sup>202</sup> Die Gottesvorstellung des barmherzigen Retters ist nach Zenger in kanonischer Hinsicht indes keine späte Tendenz. Vielmehr wird sie mittels der Sintfluterzählung gleich zu Beginn des Ersten Testaments festgeschrieben. Zenger geht davon aus, dass die biblische Urgeschichte eine theologische Komposition ist, deren Höhepunkt in der göttlichen Segenszusage von Gen 9,13-15 zu sehen ist.<sup>203</sup> Er spricht aufgrund der göttlichen Gnaden- und Bundeszusage von einem „Hohelied von der Barmherzigkeit Gottes, die größer ist als seine Gerechtigkeit.“<sup>204</sup> Nach Zenger stehen damit alle biblischen Texte unter dem theologischen Vorbehalt der Gnade Gottes, wie auch seine Überlegungen zum Jonabuch und dem deuterokanonischen Juditbuch zeigen.<sup>205</sup>

Die religionsgeschichtliche wie die kanonische Interpretation des Alten Testaments weisen für Zenger damit den gleichen Fokus auf. Inhaltlich finden sowohl das so genannte „monotheisierende Prinzip“ der Religion Israels als auch die kanonische Leseanweisung ihr Ziel im Dekalog-

<sup>200</sup> Zenger, Monotheismus (2001f), 190f., sowie ders., Monotheismus (2003c), 52. Vgl. ferner auch Zenger, Psalm 82 (1999f), 290: „Die Asafsammlung stellt dieser Realität gleichwohl ihr spezifisches Religionskonzept entgegen, wonach ein Gott nur dann gottgemäß handelt, wenn er den personae miserae zu ihrem Recht verhilft. Diesen Erwartungen entspricht in der Sicht der Asaf-Sammlung nur der Gott Israels, während die Götter der frevlerischen Machtsysteme »sterben« werden (V.7).“ Vgl. ferner ähnlich ders., Monotheismus (2005c), 73.

<sup>201</sup> Die Voranstellung der Erzählung von Kain und Abel in Gen 4 mache deutlich, dass die Hebräische Bibel menschliche Gewalt grundsätzlich als widergöttlich verurteilt. Vgl. Fragen an den Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger, 506f. Mithin weist das gesamte Alte Testament eine gewaltkritische Position auf. Vgl. a.a.O., 508.

<sup>202</sup> Zenger, Löwe (2002c), 43.

<sup>203</sup> Vgl. Zenger/ Löning, Anfang, 135ff., hier 172f.

<sup>204</sup> Zenger, Gott (1994d), 694. Vgl. auch ders., Testament (1994b), 72ff., hier 78.

<sup>205</sup> Vgl. Zenger, Gott (1994d) 696, sowie ders., Gott (1994g), 76. Vgl. zum Jonabuch Zenger, Gott (1994d), 695f. Zenger versteht das Juditbuch als Gegenentwurf zur hellenistischen Herrscherideologie: „Das Juditbuch will dazu anstoßen [sic!], sich auf die urbiblische Verheißung des rettenden Gottes gerade angesichts ihrer Infragestellung durch geschichtliche Gegenerfahrungen und Weltmachtideologien einzulassen.“ Zenger, Gott (1996a), 34.

anfang: „In Ex 20,2f = Dtn 5,6f »definiert« JHWH sein Gott-Sein nicht als Antithese zur Vielzahl anderer Götter, sondern er expliziert seine göttliche Einzigartigkeit mit der Antithese von Freiheit und Sklaverei.“<sup>206</sup> Fragt man nach einem weiteren Kriterium der alttestamentlichen Gottesrede, so würde Zenger vermutlich auf die so genannte Namenstheologie von Ex 3 hinweisen. Sie bündelt nicht nur die bereits angesprochenen Stränge der Gewaltlosigkeit, der Barmherzigkeit und der Solidarität Gottes mit den Leidenden, sondern fügt auch die konstitutiven Aspekte des biblischen Bilderverbotes und der Geschichtsbezogenheit hinzu. Zenger interpretiert Ex 3,14 wie folgt: „(1) Aspekt der Geschichte: »Ich bin so bei euch da, daß ich meine eigene Geschichte an eure Geschichte gebunden habe und mein Leben mit euch zusammen lebe.« (2) Aspekt der Treue: »Ich bin so bei euch da, daß allen Störungen und Gefährdungen unserer gemeinsamen Geschichte zum Trotz ich bei euch bleibe.« (3) Aspekt der Lebendigkeit: »Ich bin so bei euch da, daß ich eure (positiven und negativen) Festlegungen transzendiere.«“<sup>207</sup>

Zengers Rekonstruktion der Gottesrede kann mithin als Paradebeispiel einer theologischen Exegese des Alten Testaments gelten, die einen biblischen Zusammenhang herstellt, ohne die verschiedenen Traditionen zur Unkenntlichkeit zu vereinheitlichen. Die von Zenger vorgelegten Interpretationen beziehen dabei nicht nur religions- und theologiegeschichtliche Aspekte mit ein, sondern können zeigen, wie die skizzierte Entwicklung mit einer kanonischen Interpretation zur Deckung zu bringen ist. Die von Zenger hergestellte Verbindung von religionsgeschichtlicher und kanonischer Fragestellung zeigt deutlich, wie er die von ihm geforderte „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ verstanden wissen will: Sie geht davon aus, dass die verschiedenen religionsgeschichtlich erfassten Überlieferungsstränge in einem beständigen kanonischen Gespräch stehen. Die unterschiedlichen Traditionen werden so zunächst in ihrem historischen Kontext wahrgenommen,<sup>208</sup> anschließend kanonisch eingebettet, um schließlich einer theologischen Reflexion unterzogen zu werden. Zenger kommt so zu einem theologisch plausiblen Urteil, das freilich einer beständigen diskursiven Differenzierung und Neuinterpretation bedarf.

#### 4 Die ‘Ein-Bund-Theorie’ als theologische Grundlage der Hermeneutik Zengers

Der Bundestheologie kommt, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, eine zentrale Funktion innerhalb des hermeneutischen Ansatzes Zengers zu. Zenger ist dabei von der grundlegenden Erkenntnis von Nostra Aetate ausgegangen, die die Kirche und das Judentum mit ihrem Rück-

<sup>206</sup> Zenger, Monotheismus (2005c), 69. Zenger geht von einem maßgeblichen *theologischen* Unterschied zwischen biblischem und dem ägyptischen Monotheismus des Echnaton aus. Zwar habe die JHWH-Religion in ihrer Frühzeit Züge der altorientalischen Sonnengottheiten integriert, sei mit diesen Traditionen aber zugleich äußerst produktiv umgegangen. Zenger stimmt Assmann zwar dahingehend zu, dass es im monotheistischen Denken um „Wahr und Falsch“ gehe, der ausschlaggebende Unterschied der beiden Monotheismen sei indes, dass das Wahrheitskriterium des biblischen Monotheismus in der Ethik zu suchen sei. Zenger, Echnaton (2001b), 30: „Aber das Wahrheitskriterium der biblischen Religion ist die Ethik und insbesondere die Option des biblischen Gottes für Freiheit und Gerechtigkeit des Volkes. Darin setzt sich der Monotheismus des Mose sogar explizit von »Ägypten« ab. Das zeigt sich paradigmatisch im Hauptgebot des Dekalogs (Ex 20,2f. = Dtn 5,6f.). Hier »definiert« JHWH sein Gott-Sein in der Antithese von Freiheit und Sklaverei: »Ich bin JHWH, dein Gott, der [weil] ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus.« Das ist seine Wahrheit: Befreiung von allen Formen von Unfreiheit.“

<sup>207</sup> Zenger, Gottesbilder (1994a), 121. Vgl. zu Ex 3,1-15 ferner ders., Gott-Geheimnis (1999b), wo Zenger ebenfalls den Aspekt der göttlichen Solidarität hervorhebt.

<sup>208</sup> Bezogen auf die Gewalttraditionen der Bibel, ist der Hinweis, diese seien in einer Situation der Ohnmacht entstanden, sicher hilfreich, wenn auch nicht ausreichend, um zu einem theologischen Urteil zu kommen. Vgl. Zenger, Gott (1994d), 693f.

griff auf den Ehrechtsbegriff *vinculum* aufs engste miteinander verbunden hat. Zenger interpretiert diese Aussage nun, indem er sie in den Horizont der Bundestheologie rückt, und stellt mithilfe der These des einen ungekündigten Bundes, der heilvolle Folgen für die Völkerwelt nach sich zieht, sicher, dass sowohl die besondere Nähe als auch die Verschiedenheit der Gemeinschaften, die sich u.a. in den unterschiedlichen Kanongestalten Ausdruck verschafft hat, festgehalten werden. In den folgenden Überlegungen ist nach der exegetischen Überzeugungskraft der 'Ein-Bund-Theorie' und ihrer Leistungsfähigkeit für die systematische Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum zu fragen.

Zenger hat sich bundestheologischen Fragen in einer ganzen Reihe von Publikationen vorwiegend in den 1990er Jahren gewidmet.<sup>209</sup> Diese Veröffentlichungen stellen zwei Fragen in den Mittelpunkt: Kann ausgehend vom Ersten Testament eine Einbeziehung der Völker in den Bund mit Israel gedacht werden oder, vorsichtiger formuliert, sind heilvolle Konsequenzen dieses Bundes für die Völker denkbar? Und zweitens: Wie ist das Verhältnis der Kirche zu Israel von dieser Erkenntnis aus theologisch zu bestimmen? Zenger bettet diese Überlegungen, die sich vor allem an der Exegese von Psalmenkompositionen festmachen, in ein theologiegeschichtliches Konzept der Bundestheologie innerhalb der Hebräischen Bibel ein. So stimmt er der These der Spätdatierung eines ausformulierten Bundeskonzeptes, die Perlitt entwickelt und breit begründet hat, zwar grundsätzlich zu, hält aber zu Recht Ausschau nach Vorformen, die die religionsgeschichtliche Entwicklung der Idee erklären können. Zenger schließt sich der von Georg Braulik, Norbert Lohfink und Moshe Weinfeld aufgestellten These eines von neuassyrischen Beispielen inspirierten Vertragsbundes innerhalb des Deuteronomiums an. Dieser sei im Zusammenhang der deuteronomistischen und der priesterlichen Theologie durch einen Verheißungsbund ersetzt worden, der die Selbstbindung JHWHs betonte und in der Konzeption von Jer 31 gipfelte.<sup>210</sup> Zenger unterstreicht darüber hinaus die Vielschichtigkeit des Begriffes *b'ērīt* und dessen Verwurzelung in nahezu allen biblischen Traditionsbereichen bis in die Spätzeit der Hebräischen Bibel. So sei *b'ērīt* etwa im Deuteronomium sowohl mit der Landzusage als auch mit dem Dekalog und der Verpflichtungserklärung Israels auf das Gesetz verbunden. Analoges gelte für die priesterlichen Texte des Pentateuch und die Endkomposition der Sinaierzählung.<sup>211</sup> Aufgrund ihrer theologischen Reichweite und der Vielfalt der mit der Bundestheologie verbundenen Vorstellungen sieht Zenger diese mit Norbert Lohfink als thematische Leitkategorie der Hebräischen Bibel an. Der Bund als Verhältnisbegriff sei von daher geeignet, sowohl die Verwurzelung von Judentum und Christentum in der Bundesgeschichte zu illustrieren als auch deren unterschiedliche Fortführung zu thematisieren, ohne dabei die Vorrangstellung des Judentums zu berühren.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Vgl. u.a.: Zenger, Testament (1994b), 86ff.; Ders., Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? In: Kul 9 (1994); Ders., Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche, In: Der neue Bund im alten, 1993; Zenger/ Lohfink: Der Gott Israels und die Völker, 1994.

<sup>210</sup> Vgl. Zenger, Bundestheologie (1993e), 30ff., hier 37. Vgl. zur priesterlichen Bundestheologie, die explizit als Gegenentwurf entstanden ist, ders., Einleitung (2004d), 126.

<sup>211</sup> Vgl. Zenger, Bundestheologie (1993e), 26ff., hier 28f. Vgl. zur Bedeutung der von Perlitt nicht beachteten Spätzeit. a.a.O., 38ff. Zugleich müsse aber auch ihr Zurücktreten in bestimmten Traditionsbereichen der Spätzeit untersucht werden. Vgl. a.a.O., 39.

<sup>212</sup> Vgl. Zenger, Gottesbund (1991a), 108. Zenger macht deutlich: „Das Erste Testament bietet freilich kein einheitliches und eindeutiges Modell dafür an, wie das spannungsreiche Verhältnis Israel – Völker theologisch zu denken ist. Immerhin zeigt es aber, daß und wie sich dieses Problem in der Geschichte des biblischen Israel zunehmend stellte.“ Zugleich gelte es jedoch, diejenigen Optionen auszuwählen, die dem gemeinsamen Dienst am Kommen des Gottesreiches entsprechen. Vgl. Zenger, Gottesbund (1991b), 237.

## 4.1 Exegetische Grundlegung

Zenger rückt zwei Traditionsstränge ins Zentrum seiner exegetischen Einzelbetrachtungen: Diejenigen *Psalmenkompositionen* (u.a. Ps 90-106; Ps 84.85.87), die nach ihm eine Einbeziehung der Völker in den Bund JHWHs mit Israel ins Auge fassen, und den „Neuen“ Bund in *Jer 31*, den er mit der Bundestheologie der Endgestalt der Sinaiperikope aufs engste verbunden sieht und der die exegetische Basis für die von ihm vorausgesetzte ‘Ein-Bund-Theorie’ bildet. Zenger setzt innerhalb seiner Auslegung *Jer 31,31-34* zwei Akzente. Zum einen deutet er den Begriff ‘neuer Bund’ im Sinne von ‘erneuerter Bund’ und versteht diesen zum anderen als Reinterpretation der deuteronomistischen Sinaierzählung.<sup>213</sup> Zenger lässt sich dabei von dem Vorschlag Christoph Levins leiten, der als Übersetzung von *chadaš* „unverbraucht“ bzw. „frisch“ vorgeschlagen hatte,<sup>214</sup> und interpretiert den Text im Kontext der Trostschrift *Jer 30f.* als eschatologische Verheißung, die nicht etwas vollkommen Neues ankündigt. Dies gilt um so mehr, wenn man die Strukturparallele im Exodusbuch hinzuzieht. Zenger liest die Bundestheologie in *Ex 19-34* von ihrer Zusammenfassung in *Ex 34,9f.* her, die das Verhältnis von JHWH und Israel ebenfalls in der Dialektik von Sündenvergebung und Bundeserneuerung sieht.<sup>215</sup> „Daß die »neue« Gabe dieser *b<sup>e</sup>rīt* ihre theologische Deutung im Horizont der Sinaibundestheologie von *Ex 19-34* finden muß, zeigen die sprachliche Bezüge zwischen *Jer 31,31-34* und *Ex 33-34* ...“. Die Formulierungen „Neuer Bund“ und *hfr b<sup>e</sup>rīt* machten zudem deutlich, dass es nicht um ein Scheitern des Bundes geht, sondern „... [g]erade *Jer 31,31-34* macht deutlich, daß die *b<sup>e</sup>rīt* als Gottes *b<sup>e</sup>rīt* eine zutiefst »neue« *b<sup>e</sup>rīt* ist – weil sie in JHWHs erneuernder Vergebungsbereitschaft gründet (vgl. *Jer 31,34*, aber auch *Ex 34,9f.*)...“.<sup>216</sup> Zenger versteht den „alten“ Bund als einen schon von seiner Struktur her zutiefst „erneuerten“, ja „neuen“ Bund. Der „Neue Bund“ ist unter dieser Voraussetzung keinesfalls ein anderer Bund. Die kanonische Interpretation von *Jer 31,31-34* führt demnach konsequent zu der Annahme einer ‘Ein-Bund-Theorie’. Auf der Basis dieser Erkenntnis kann Zenger nun überzeugend mit dem christlichen Klischee aufräumen, dieser Bund sei veraltet und im Neuen Testament durch den Neuen Bund ersetzt worden.<sup>217</sup> Um zu einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel zu kommen, greift Zenger Anfang der 1990er Jahre zunächst die Formulierung des Rheinischen Synodalbeschlusses auf und spricht davon, dass die Kirche in den Bund Gottes mit Israel „hineingenommen“ sei.<sup>218</sup>

Die vieldiskutierte Formulierung bedarf nun aber einer weiteren biblischen Rechtfertigung. Zenger meint diese in bestimmten nachexilischen Psalmenkompositionen finden zu können. Wie schon im vorherigen Kapitel ausführlich dargestellt, geht er auch bei der Betrachtung des *4. Psalmenbuches (Ps 90-106)* von der überlieferten Endkomposition aus. Diese aus den

<sup>213</sup> Vgl. zum folgenden Zenger, *Testament* (1994b), 115ff.

<sup>214</sup> Vgl. Levin, *Verheißung*, 140.

<sup>215</sup> Vgl. schon Zenger, *Gottesbund* (1991a) 109. Zenger mutmaßt, dass die Formulierung von *Jer 31* „... deshalb nicht mehr aufgegriffen wurde, weil sie – zumal im Kontext der in *Jer 31,32* formulierten Antithese – dem Mißverständnis Vorschub leisten konnte, dieser »neue« *b<sup>e</sup>rīt* sei eine »andere« *b<sup>e</sup>rīt*.“ Zenger, *Bundestheologie*, 28.

<sup>216</sup> Zenger, *Bundestheologie* (1993e), 28f., hier 29.

<sup>217</sup> Vgl. Zenger, *Testament* (1994b), 118: „Der »neue Bund« aus der Gnade der Sündenvergebung ist also eine durch und durch alttestamentliche Kategorie, in deren Spannungsgefüge von Verheißung und Erfüllung jenes alttestamentliche Israel lebte, in dem auch der Jude Jesus von Nazareth als Mitglied des jüdischen Bundesvolkes geboren wurde. Wenn wir Christen mit dem Zeugnis des Neuen Testaments bekennen, daß uns durch den Tod und die Auferweckung Jesu dieser erneuerte Gottesbund geöffnet wurde, so daß auch wir in seiner Gnade leben, so ist dies kein weiterer Bund, der an die Stelle des erneuerten Sinaibundes treten würde. Es ist ein und derselbe Gnadenbund.“

<sup>218</sup> Vgl. Zenger, *Testament* (1994b), 118f. Vgl. auch ders., *Gottesbund* (1991b), 254.



ursprünglich eigenständigen Sammlungen Ps 90-92; Ps 101-104; 105-106; Ps 93-100 zusammengesetzte Komposition sei jedoch durchaus von einem gemeinsamen theologischen Profil gekennzeichnet, das das Thema der Welterschöpfung variere und darüber hinaus einen „mosaischen Charakter“ aufweise.<sup>219</sup> Zenger rückt innerhalb seiner Analyse zunächst die Ps 93-100 in den Mittelpunkt. Das Ziel dieser Sammlung, deren krönender Abschluss *Ps 100* sei, ist es, so Zenger, die Erkenntnis JHWHs zu vermitteln.<sup>220</sup> Entgegen der weit verbreiteten Auffassung sei Ps 100 nicht als Aufforderung zur Wallfahrt zum Zion an Israel allein zu verstehen, sondern unter der Voraussetzung, dass man die Bezüge zu Ps 93-99 beachte, werde die ganze Völkerwelt aufgerufen, „... bei einer großen »Völkerwallfahrt« zum Zion JHWH als ihren König anzunehmen.“<sup>221</sup> Zenger geht davon aus, dass dies eine der spektakulärsten Aussagen der Hebräischen Bibel überhaupt sei, die die exklusive Bundestheologie „... nun den Völkern als Bekenntnis über ihr eigenes Gottesverhältnis in den Mund legt.“<sup>222</sup> Zenger weist zur Stützung seiner These ferner auf die Anspielung von Ps 100 auf die Psalmengruppe 46-48 hin. „Die Anspielungen von Psalm 100 auf die drei Psalmen 46-48, die JHWH als »Friedenskönig« feiern, ahmen sogar die Reihenfolge dieser Psalmen nach, so daß es keine Frage ist: Mit Ps 100 wird die Vision entworfen, nach der das Reich Gottes als universales Reich des Friedens und der Gerechtigkeit dadurch Wirklichkeit wird, daß »die Erde erfüllt ist von der Anerkennung JHWHs, so wie das Meer mit Wasser angefüllt ist« (Jes 11,9).“<sup>223</sup> Nach Zenger konkretisiert sich die Einladung an die Völker, an dem Bund JHWHs mit Israel zu partizipieren, in *Ps 103*.<sup>224</sup> Entgegen der Auffassung, dieser Psalm gelte allein den in Ps 103,7 genannten Kindern Israels, argumentiert Zenger, dass die in Ps 102,16.22f. geschilderte Völkerwallfahrt zum Zion Ausdruck der Furcht JHWHs ist, eben jenem Verhalten, das nach Ps 103 Gottes Güte nach sich zieht.<sup>225</sup> „Das von Urzeit her gegründete Königtum JHWHs über die Schöpfung hat sich den Zion erwählt, um hier einerseits inmitten seines Volkes Israel als der gnädige und barmherzige Sinaigott ... (»Heilstaten«) zu wirken und um andererseits vom Zion aus die Völker, fasziniert von der an Israel ablesbaren Güte des Sinai-

<sup>219</sup> Vgl. a.a.O., 245f.

<sup>220</sup> Vgl. a.a.O., 240. Zenger präzisiert seine Exegese von Ps 100 noch einmal in der Antwort an Frank Crüsemann. Ausgehend vom Gesamtaussagesystem der Psalmen 96 und 98 sind dort die Völker mitgemeint, sie sollen zur Erkenntnis JHWHs gelangen. Vgl. Zenger, *Gottesbund* (1994f), 47ff. Ps 100 ist nach Zenger sogar als Schlusspsalm dieser Sammlung eigens gedichtet worden, wie er durch den Nachweis zahlreicher Stichwortverbindungen zeigen kann. Die gemeinsame Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion berühre sich zudem mit Mi 4,1-5 und Jes 2,1-5. „Beide Psalmenkompositionen, die wir kurz betrachtet haben, binden Israel und die Völker dadurch zusammen, daß sie *auf dem Wege* sind: Israel zuerst, von Gott als Volk geschaffen, *und* die Völker, angestoßen durch Gottes Handeln an und in Israel.“ Zenger, *Gottesbund* (1994f), 50. Zenger schließt sich Marquardt an, der den Bund als christlichen Zielbegriff definiert hat. a.a.O., 51. Vgl. zur Komposition von Ps 90-106 auch ders., *Weltenkönigtum* (1994c).

<sup>221</sup> Zenger, *Gottesbund* (1991b), 247.

<sup>222</sup> Zenger, a.a.O., 248.

<sup>223</sup> Zenger, a.a.O., 249. Auch im Psalmenkommentar interpretiert Zenger Ps 100 im Kontext der Sammlung der JHWH-Königspsalmen, die nach Zenger das Thema Israel und die Völker behandeln. Lese man die Psalmen im fortlaufenden Zusammenhang, so träten die Völker mehr und mehr ins Zentrum: „Psalm 100 integriert als Klimax der Komposition die Weltvölker in den Gottesdienst vor dem Zionsgott: Sie sollen bzw. werden JHWH zujubeln, ihm ... mit Freude dienen und seine Nähe erleben – wie Israel und gemeinsam mit ihm.“ Zenger/Hossfeld, *Psalmen*, 713.

<sup>224</sup> Vgl. Zenger, *Gottesbund* (1991b), 250: „Von der Komposition des 4. Psalmenbuchs her ist Ps 103 das Zeugnis und der Lobpreis des Namens JHWH vor den in Zion versammelten Völkern. Die in Ps 100 an die Völker ergehende Einladung, sich in den Bund JHWHs hineinnehmen zu lassen, wird in Ps 103 konkretisiert: Es ist die Einladung, sich wie Israel der Barmherzigkeit und Schuldvergebung des Bundesgottes JHWH anzuvertrauen.“

<sup>225</sup> Vgl. Zenger, *Gottesbund* (1991b), 252.

gottes, in seinen Bund des Friedens »hineinzulocken« und sie aus der Israel und den Völkern gemeinsamen »Gotteswahrheit« friedlich neben- und miteinander leben zu lassen.<sup>226</sup>

Zenger gibt indes im Zusammenhang seiner Auslegung von Ps 100 in 'Herders Theologischem Kommentar' selbst zu, dass ein solcher Universalismus nicht zu den Hauptsträngen der alttestamentlichen Überlieferung gehört, sich aber kanonisch an pointierter Stelle innerhalb des Corpus Propheticum und des Psalmenbuches finde und dass von daher die schöpfungstheologische Universalisierung der Bundestheologie im Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialogs eine wichtige Stimme bleibe.<sup>227</sup> Welche Bedeutung der Ausweitung der Bundestheologie hermeneutisch zukommt, lässt sich nochmals an der Debatte um die Schrift 'DABRU EMET' ablesen, an der sich Zenger beteiligt hat. John D. Levenson hatte gegen die dort unterbreitete These „Juden und Christen beten den gleichen Gott an“ bekanntlich eingewendet, dass die exklusive Bindung, die Gott im Tenach mit Israel eingeht, einen Einschluss oder eine Einbeziehung der Christen in dieses besondere Gottesverhältnis ausschließe und von dort aus keinesfalls von ein und dem selben Gott die Rede sein könne. Zenger versucht nun auf der Basis seiner Interpretation von Ps 118, den er als nachexilische theologische Poesie versteht, die in den Abschnitten V. 4-8 und V. 12-15 Kriterien für das Gott-Sein entwirft,<sup>228</sup> zu zeigen, dass eine solche Ausweitung im Rahmen der Hebräischen Bibel durchaus denkbar ist. Zenger interpretiert den Psalm in gewohnter Weise im Zusammenhang des Pessach-Hallel, dessen erster Teil (Ps 113-115) die Einzigkeit Gottes proklamiere und dessen zweiter Teil (Ps 116-118) einen Lobpreis JHWHs als Retter Israels und der Völker darstelle, die durch die Anspielungen von Ps 118 auf die in Jes 4-28 entworfene Vision eine Völkerperspektive aufweise. „Durch die Teilnahme der Völker am »Tempelfest« für

---

<sup>226</sup> Zenger, Gottesbund (1991b), 253. Er macht darauf aufmerksam, dass Ps 103 mehrfach auf Ex 33f. anspiele.

<sup>227</sup> Vgl. Zenger/ Hossfeld, Psalmen, 713. Schon im Zusammenhang seiner Grundsatzüberlegungen zur Bundestheologie hatte Zenger die grundsätzliche Öffnung der Bundestheologie erwogen: „Es ist zu fragen, woran ich ebenfalls nicht zweifle, ob die biblische Bundeskategorie, so sehr sie primär den Gottesbund mit Israel meint, zugleich offen ist auf eine Ausweitung auf die Völkerwelt hin, ohne daß dabei ihre je eigene Identität bedroht oder gar aufgehoben wird.“ Zugleich beschränkt Zenger sie auf wenige Texte: „Einerseits ist nicht zu übersehen, daß im AT die Vokabel *b'rit* – vielleicht mit der Ausnahme von Ps 25,14 ... – auf die Beziehung JHWH – Israel beschränkt bleibt; andererseits ist ebenso auffallend, daß im Kontext dieser *b'rit* häufiger von Israels Funktion für die Völker die Rede ist (z.B. Ex 19,5f.; 34,10; Jes 42,6; 49,6.8; 55,3-5).“ Zenger, Bundestheologie (1993e), 49, Anm. 123. Vgl. ähnlich Lohfink, Völker (1991c), 130.

Überblickt man die breit gestreuten Überlegungen Zengers, so zeigen diese die Tendenz, die Universalisierung auf den gesamten Psalter, zumindest was seine Endkomposition angeht, auszudehnen. So schreibt er dem Psalmenbuch, ausgehend von seiner Analyse der Rahmenkomposition Ps 1.12.146-150, die Funktion zu, die Völker einzuladen, mit Israel JHWH zu loben und seine Tora zu lernen. Maßgeblich für diese Sicht ist nach Zenger die Verknüpfung von Ps 2,10-12 mit Ps 149. Beide Texte seien als Aufforderung an die Völker zu verstehen: „Der Zionskönig von Ps 2 ruft also die (Könige der) Völker auf, die Wege des Bösen zu verlassen und den Weg des Lebens zu gehen – indem sie »seine Tora« (vgl. Ps 1,2) auf- und annehmen, nämlich die Psalmen als Wegweisung und Wegbegleiter (vgl. Ps 138,4.7).“ Zenger, Psalter (1993d), 46f., hier 47.

Auch die beiden Sammlungen Ps 113-118 und Ps 135-136 wiesen jeweils eine universalistische Perspektive auf, sie rufen Israel und die Völker zum gemeinsamen Lob der Gottesherrschaft auf. Ps 119 erscheint von seinem kompositionellen Zusammenhang als Mitte des 5. Psalmenbuchs und fordert unter dieser Prämisse Beter aus Israel und den Völkern zum Toragehorsam auf: „Vor allem sind die Psalmen in der theologischen Sicht des 5. Psalmenbuchs, das den Torapsalm 119 gezielt in die Mitte der Komposition gestellt hat, ein Medium, sich für die lebendige Tora JHWHs zu öffnen – gemäß dem Programm der Ouvertüre des Psalmenbuchs Ps 1-2 und gemäß des Schluß-Hallel Ps 146-150, das die Rezitation/ das Singen der Psalmen als Aktualisierung der dem Kosmos eingestifteten Lebensordnung (Tora) deutet.“ Zenger, Komposition (1996c), 116. Vgl. gleichlautend auf Englisch ders., Composition (1998b), 101. Vgl. zu Ps 119 auch ders., Torafrömmigkeit (2003i). Vgl. ferner zu den Ps 84 und 85 ders., Mythische (1999c), 249: „In der Abfolge 84; 85; 87 sind dann die in Ps 84 seliggepriesenen Menschen auch Menschen aus den Völkern, die sich von JHWH auf dem Zion das Bürgerrecht seiner Königsherrschaft zusprechen lassen.“ Vgl. zu Ps 87 auch Zenger, Zion (1994h).

<sup>228</sup> Vgl. Zenger, Völker (2003a), 148.152ff.

JHWH als den Retter Israels *und* der Völker wird weder die Identität Israels noch die der Völker aufgehoben, aber gleichwohl beten sie den gleichen Gott an – auch wenn sie zu diesem ihre je spezifische Beziehung haben.<sup>229</sup>

Insbesondere die letzten Überlegungen zeigen noch einmal, dass die Auslegungen Zengers in einen kontroversen Diskurs eingebettet sind. Zenger entfaltet seine bundestheologischen Exegesen in einem Kontext, in dem von christlicher wie von jüdischer Seite die Annahme von Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Gottesbildes und des Gottesverhältnisses vehement bestritten wird.<sup>230</sup> Beachtet man diesen Zusammenhang, so tritt die Frage, inwieweit die vorgelegten Aussagen exegetisch überzeugen können, zugunsten ihrer heuristischen Funktion für den christlich-jüdischen Dialog zurück. Zenger selbst merkt in der kritischen Auseinandersetzung mit Frank Crüsemann an, dass seine Auslegungen nicht unbedingt den historisch „ursprünglichen“ Sinn der Texte erfassen wollen, sondern von der „modernen“ Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Israel auf die Texte zurückfragen, um von dort aus eine „kanonische“ Antwort zu erhalten.<sup>231</sup> Mit der Beschränkung auf diese Leseperspektive ist die Frage, ob die Thesen Zengers sich durchsetzen können, allerdings keineswegs vom Tisch. Hier wird der Fortgang der Psalmen- bzw. Psalterexegese abzuwarten sein. Doch erscheinen die Auslegungen Zengers unter der Grundprämisse, dass die Psalmentexte intertextuell im Zusammenhang der Kompositionen interpretiert werden müssen, in die sie nach Zenger bewusst eingebettet wurden, als durchaus überzeugend.

#### 4.2 Theologische Schlussfolgerungen für das Verhältnis Kirche und Israel

Zenger hatte sich, wie schon mehrfach herausgestellt wurde, Anfang der 1990er Jahre zunächst der Formulierung der Rheinischen Synode von 1980 angeschlossen. Mit der Aufnahme der Rede von der „Hineinnahme in den Bund“ verfolgt er ein doppeltes Interesse: *Zum einen* will er der doppelten Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels in Judentum und Christentum theologisch Rechnung tragen. Vor diesem Hintergrund erscheinen die beiden Religionen als unabhängige soziologische Größen, die, wie Zenger mit Rückgriff auf die innerhalb des ökumenischen Dialogs der Kirchen verwendete Formel beschreibt, als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ zu verstehen seien.<sup>232</sup> *Zum anderen* soll zugleich deren Zusammenhang, der in der Erklärung *Nostra Aetate* mit den Begriff *vinculum* festgestellt wird, auch theologisch festgeschrieben werden. Zenger lehnt von hier aus und aufgrund seiner exegetischen Überlegungen zur ‘Ein-Bund-Theorie’ die Vorstellung eines doppelten Heilswegs ab, die er nicht ohne Polemik wie folgt charakterisiert: „Er ist der Messias der Heiden. Die Juden brauchen ihn nicht, sie sind ohne ihn schon beim himmlischen Vater. Das mag recht schön klingen. Aber es ist etwas zu viel heilsgeschicht-

---

<sup>229</sup> A.a.O., 160.

<sup>230</sup> In den Kontext jüdischer Anfragen gehören auch die kritischen Bemerkungen Crüsemanns, der bei gleichen theologischen Prämissen wie Zenger das jüdische Proprium der Bundestheologie erhalten will. Siehe dazu die Überlegungen zur Bundestheologie Seite 53ff.

<sup>231</sup> Vgl. Zenger, *Gottesbund* (1994f), 42.

<sup>232</sup> Vgl. zu der Formulierung Zenger, *Völker* (1989a), 429f. Vgl. vor allem auch a.a.O., 430, Anm. 59: „Will der Gott Abrahams viele Völker oder *ein* Volk? Eine christlich-jüdische relecture von Ps 47,10 wird wohl Letzteres im Psalm heraushören, vor allem wenn die Dynamik der Aussage von V 10ab bedacht wird: »Völker« werden zu »einem Volk«! Der Gott Abrahams ruft »die Völker« zur »Einheit in versöhnter Verschiedenheit.«“ Zenger verwendet ferner verschiedene Metaphern und spricht u.a. von zwei Familien (vgl. Zenger, *Bibel* (1990a), 82) oder davon, dass die Kirche ein Anbau an das Judentum sei. Vgl. Zenger, *Confitemini* (2002e), 126.

liche Landschaftsplanung dabei.<sup>233</sup> Zenger geht demgegenüber von einer „dramatischen Bundesgeschichte“ bzw. einer „Dialektik der Bundesgeschichte“ aus, deren Ziel die Durchsetzung des Reiches Gottes ist.<sup>234</sup> Er interpretiert damit die Bundestheologie heilsgeschichtlich: Christen und Juden sind durch den einen Gottesbund nicht nur von ihrem Fundament, sondern auch von dessen Ziel her in „messianischer Geschwisterlichkeit“ miteinander verbunden.<sup>235</sup>

Zenger hat diese Denkfigur seit Beginn der 1990er Jahre kaum verändert, diese allerdings aufgrund der Kritik innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs noch einmal präzisiert und christologisch begründet. Er schreibt: „Es sind nicht zwei verschiedene Bünde. Es ist ein und derselbe Bund, an dessen dynamischer Wirklichkeit sie, freilich auf unterschiedliche Weise, Anteil haben. Der Sinaibund wurde mit Israel allein geschlossen. In *dieses* Geschehen zwischen Gott und Israel kann kein dritter so »hineingenommen« werden, daß dadurch Israels besondere Beziehung zu seinem Gott nachträglich verändert würde. Aber insofern der Sinaibund nicht eine statische, sondern eine dynamische und geschichtlich offene Wirklichkeit konstituierte, ist die christliche Position legitim, die sagt: In und durch Jesus, den Christus, *ist* der Bund Gottes mit Israel auf die Völker, bzw. auf alle Menschen hin geöffnet worden.“<sup>236</sup> Das die Bundestheologie Zengers in wesentlichen Zügen zusammenfassende Zitat zeigt dreierlei: *Erstens* ist es Zenger wichtig, die in der Erwählung gegründeten Prärogative Israels nicht anzutasten. Er zieht damit die Konsequenzen aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit der als antijudaistisch eingestuften christlichen Substitutionstheorie. *Zweitens* weist Zenger der Christologie eine präzise umrissene Funktion zu. Sie dient in heilsgeschichtlicher Perspektive der „Öffnung“ bzw. „Erweiterung“ des Bundes auf die Völkerwelt hin. Die Person Jesu erscheint in dieser Perspektive als eine „Auslegung des Gottes Israels“.<sup>237</sup> Zenger rückt die Christologie in den Horizont der

---

<sup>233</sup> Zenger, *Toleranz* (2001d), 52, sowie ders., *Gottesbund* (1991a) 102ff., und Zenger/ Lohfink, *Dramatik*, 181. Zenger wendet sich von hier aus auch gegen eine Verwendung des Gottesvolk-Konzeptes, das auf die Annahme von zwei Gottesvölkern hinauslaufen würde. Außerdem sei das Prädikat Gottesvolk innerhalb der Hebräischen Bibel Israel vorbehalten. Vgl. Zenger, *Gottesbund* (1991a), 107.

<sup>234</sup> Nicht ganz unmissverständlich spricht Zenger davon, dass Christen und Juden einander zur gegenseitigen heilsgeschichtlichen Eifersucht reizen sollten. Zenger verbindet damit jedoch die Vorstellung, „den jeweils anderen in dessen ureigenem »way of life« zu stärken.“ Zenger, *Toleranz* (2001d), 54. Vgl. ähnlich ders. *Judentum* (1997e), 58ff. Zur „Dialektik der Bundesgeschichte“ vgl. Zenger/ Lohfink, *Dramatik*, 181ff.

<sup>235</sup> Vgl. Zenger, *Identität* (1992a), 183. Die Heilsgeschichte sei nicht privatistisch zu verstehen, sondern: „Es geht um die Frage, ob aus Gottes Schöpfung wieder einmütige Lieder des Lobes erklingen können, ob es in diesen entwehten und leergewordenen Räumen des Diesseits wieder Ehre Gottes geben könne.“ Da Gott seine „Heilsgeschichte“ gestalte, indem er Israel und die Kirche erwählte, müssten beide akzeptieren, als Werkzeuge „dem Kommen des Gottesreichs die Wege zu bereiten“. Vgl. Zenger, *Judentum* (1997e), 61. Zenger bezieht sich auch auf Joseph Kardinal Ratzinger, der 1994 in Jerusalem sagte: „Juden und Christen sollten sich in einer tiefen inneren Versöhnung gegenseitig annehmen, nicht unter Absehung von ihrem Glauben oder gar unter dessen Verleugnung, sondern aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus. In ihrer gegenseitigen Versöhnung sollten sie für die Welt zu einer Kraft des Friedens werden. Durch ihr Zeugnis von dem einen Gott, der nicht anders als durch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe angebetet werden will, sollten sie diesem Gott die Tür in die Welt hinein auftun, damit sein Wille geschehe und es auf Erden 'wie im Himmel' werden könne: 'Damit Sein Reich komme'.“ Zenger, *Nostra aetate* (1997f), 81.

<sup>236</sup> Zenger, *Toleranz* (2001d), 51f. Vgl. auch Zenger, *Gottesbund* (1994f), 43, sowie Zenger/ Lohfink, *Dramatik*, 179: „Dieser »Bund« ist eine Prärogative Israels. Er gründet in der Erwählung des Volkes Israel durch Gott. Erwählung bedeutet aber zugleich Indienstnahme Israels durch seinen Gott – und das von Anfang an im Blick auf die Völkerwelt.“ „In und durch Jesus, den Christus, *ist* der Bund Gottes mit Israel auf die Völker bzw. auf alle Menschen hin geöffnet worden.“ A.a.O., 181.

<sup>237</sup> Zenger entwickelt die Formulierung von der „Auslegung des Gottes Israels“ in einer Exegese des Schlussteils des Johannesprologs (Joh 1,14-18), den er vor dem Hintergrund von Ex 33f. interpretiert. Indem V. 14 ausdrücklich auf Ex 34,6, die so genannte „Gnadenformel“, anspiele, erscheint Jesus als eine Offenbarungsgestalt JHWHs, als Auslegung des Sinaigottes mithilfe einer Verbindung von Schechina- und Kondeszenztheologie. Vgl. Zenger, *Gott* (2005a), 87. Vgl. ähnlich auch Wengst, *Johannesevangelium*, 75.

messianischen Verheißungen des Ersten Testaments. Dabei kommt dem Messianismus des Ersten Testaments Zenger zufolge eine doppelte Rolle zu. Er weist einerseits auf die auch in Christus noch nicht erfüllten Verheißungen hin und macht so das jüdische „Nein“ zu Jesus verständlich. Andererseits eröffnet er eine gemeinsame christlich-jüdische Zielperspektive, die bei Zenger unter dem Stichwort der „messianischen Geschwisterschaft“ bereits angeklungen ist. Der Rückgriff auf die messianischen Verheißungen und das Ernstnehmen ihres Gehaltes erhält damit eine theologiekritische Note, die sich gegen einen christologischen Triumphalismus wendet. Zenger beruft sich dabei wiederum auf Überlegungen Johann Baptist Metz', der dem von ihm so bezeichneten christlichen Siegermythos eine „Karsamstagschristologie“ entgegengestellt hat.<sup>238</sup> Zenger bringt diese christologische Position auf die griffige Formel, dass Jesus als „eine neue, weitere Verheißung“ zu verstehen sei und nicht in erster Linie als eine Gestalt der Erfüllung.<sup>239</sup> Und schließlich macht das Zitat *drittens* deutlich, dass die bundestheologischen

<sup>238</sup> Vgl. das Zitat bei Zenger, Testament (1995b), 56: „Wir brauchen eine Karsamtagssprache, eine Karsamstagschristologie, eine Christologie mit schwachen Kategorien, eine Christo-logie [sic!], deren Logos noch erschrecken und unter diesem Schrecken sich wandeln kann.“ Zenger beruft sich ferner auf den katholischen Münsteraner Systematiker Herbert Vorgrimmler: „Was Christen in die konkrete Sicht auf die Wirklichkeit einzubringen haben, ist folgendes: Gottes Ja gilt dieser Schöpfung. ... Wenn das Ja Gottes dieser Schöpfung, dieser Menschheit gilt, muß es in verborgener Weise in ihr, in ihrer Herzmitte sein, Auschwitz zum Trotz – ein Ja, das sich Gott vielleicht in größtem Schmerz, in unausdenklichem Leiden abpreßt, wenn er menschlichem Widerspruch, wenn er Auschwitz zusammen mit seinem Ja aushalten muß. Dafür steht Jesus als Zeuge. Er bezeugt – mit der ganzen Konsequenz seiner Lebensgeschichte –, daß das Ja Gottes unwiderruflich ist.“ Jesus erscheint danach laut Zenger als eine unüberbietbare Besiegelung der Selbstmitteilung Gottes und ist somit gleichzeitig ihre unwiderrufliche Verheißung. Zenger, Identität (1992a), 191. Vgl. auch ders., Testament (1995b), 55, Anm.62.

<sup>239</sup> Vgl. die Formulierung bei Zenger, Testament (1994b), 131. Vgl. ähnlich auch ders., Psalm 73 (1992b), 187, sowie ders., David (1993b), 71f.: „Die Texte vom »davidischen« und »jesuanischen« Königtum »messianisch« lesen heißt ja gerade, ihr jeweiliges uneingelöstes Verheißungspotential bewußtzumachen und offenzuhalten. ... Jesus ist dann nicht mehr als die bereits realisierte Erfüllung und Vollendung der »messianischen« Geschichte Gottes mit Israel und den Völkern zu begreifen, sondern als eine weitere »messianische« Verheißung – für uns Christen als der designierte Messias, für den auch wir Christen den Ps 72 beten können und müssen, denn die in diesem Psalm erlebte »messianische« Wirklichkeit steht noch aus.“

Zenger hat sich in zwei Aufsätzen ausführlich mit den messianischen Hoffnungen des Ersten Testaments beschäftigt. Schon in einem Artikel aus dem Jahr 1980 argumentiert er, dass Jesus selbst als eine messianische Verheißung zu verstehen sei. Denn die Auferweckung Jesu markiert gemäß der apokalyptischen Vorstellung nur den Anfang der Totenerweckung. Damit habe die Christologie allerdings die nationalen Grenzen des davidischen Messianismus gesprengt. Vgl. Zenger, Jesus (1980a), 75ff. Zenger hat diese Position 1993 deutlich korrigiert: „Wenn sie [die ersten Christen, V.J.] dabei den gekreuzigten und auferweckten Jesus als Messias Israels verstanden, haben [sie] nicht *den* Messiasbegriff ihrer Zeitgenossen, den es in dieser Fixierung gar nicht gab, umgeprägt, sondern sie haben damit ihre Hoffnungen für Israel und die Völkerwelt ausgedrückt, die auch nicht erstarben, als die Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. und die damit verbundenen katastrophischen Erfahrungen das Land und die Geschichte des Gottesvolks Israel erschütterten.“ Zenger, Umgang (1993h), 135f. Die Übertragung des Messiasbegriffs auf Jesus wertet Zenger nun als Versuch, ihn in das messianische Mosaik einzuordnen. Eindrücklich weist Zenger noch einmal auf das theologiekritische Potential des messianischen Verständnisses Jesu hin: „Das aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition begründete und in der Tat nachvollziehbare Nein der Juden zu Jesus als »Erfüllung« im Sinne von Realisierung oder gar Erledigung der Verheißungen muß deshalb in die kirchliche Entfaltung von Christologie und Soteriologie ideologiekritisch und theologiekritisch so integriert werden, daß einerseits Israels ureigene Hoffnung damit nicht verworfen und die christlichen Hoffnungen andererseits damit nicht enteschatologisiert werden.“ A.a.O., 144f. In Abgrenzung zu der auch im christlich-jüdischen Dialog aufgegriffenen Formulierung Hans-Joachim Iwands („Das Alte Testament liefert uns die Elemente zum Verstehen dessen, wer Jesus ist“) formuliert Zenger nochmals seine Position: „»Das Alte Testament liefert uns die Elemente zum Verstehen dessen, wer Jesus *nicht* ist«, und inwiefern er dennoch Paradigma und Konkretion messianischer Verheißung des Gottes Israels bleibt.“ A.a.O., 145.

Die durch das christlich-jüdische Gespräch begründete Christologie ist einer der zentralen Streitpunkte, der Zenger die meiste Kritik eingebracht hat. Vgl. etwa, Seebaß, Testament, 273, und Oeming, Lohfink (1996c), 823, Mosis, Approach. Da sie jedoch, wie die eingangs formulierten Überlegungen gezeigt haben, gut begründet ist, wird eine Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog an die Erwägungen Zengers anknüpfen können.

Überlegungen Zengers, wenngleich sie auf die exegetischen Beobachtungen vornehmlich innerhalb der Psalmen rekurrieren, als durch eine christliche Leserperspektive bedingte Interpretation aufgefasst werden müssen. Die heilsgeschichtliche Dynamisierung der Bundestheologie erweist sich damit als ein christliches Konstrukt, das sich trotz seiner Leistungsfähigkeit auch innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs erst zu bewähren hat.

## **5 Zusammenfassung: Die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität als leserorientierter Ansatz**

Wie die Überlegungen der exegetischen Abschnitte gezeigt haben, gelingt es Zenger in überzeugender Weise, eine engagierte theologische Exegese im christlich-jüdischen Dialog vorzulegen. Diese ist auf der Basis katholischer Grundüberzeugungen dem Ansatz einer „Theologie nach Auschwitz“ verpflichtet und macht es sich zur Aufgabe, antijüdische Klischees innerhalb der Theologie und insbesondere im Bereich der Exegese zu überwinden. Vor allem im Zusammenhang der Auslegung der so genannten Rache psalmen und im „Monotheismusstreit“ um Jan Assmann hat Zenger gezeigt, dass eine solche Auslegung nicht nur theoretisch möglich ist. Der Münsteraner Alttestamentler geht dabei, wie auch Childs und Rendtorff, von dem vorliegenden hebräischen Bibeltext als Grundlage seiner Exegesen aus, ohne dessen Entstehungsgeschichte auszublenden. Die vorgelegten Auslegungen genügen damit den ethischen Ansprüchen, die an die Interpretation im christlich-jüdischen Dialog zu stellen sind, denn sie beachten nicht nur das Realitätskriterium, das eine an den Texten ausgerichtete Exegese fordert, sondern auch das Kontextualitätskriterium, das die Angemessenheit innerhalb des gesellschaftlichen bzw. des theologischen Diskurses ins Auge fasst.

Insbesondere der Rückgriff auf die Kategorie der „kanonischen Dialogizität“ erweist sich innerhalb des Ansatzes Zengers in mehrerlei Hinsicht als produktiv. Denn diese ermöglicht es *erstens*, die Vielfalt der biblischen Überlieferungstoffe wahrzunehmen, die in einem kanonischen Dialog um die Gotteswahrheit stehen, ohne sie einem Einheitsschema opfern zu müssen. Dieser Ansatz hat sich nun aber nicht nur bezogen auf die Frage nach dem Monotheismus, sondern auch innerhalb der Debatte um die Bundestheologie als besonders fruchtbar erwiesen und die Konsistenz von theoretischen Überlegungen und praktischer Umsetzung bei Zenger in beeindruckender Weise hervortreten lassen. Die Basisannahme der Hermeneutik der „kanonischen Dialogizität“ hat *zweitens* maßgeblichen Einfluss auf das Kanonverständnis Zengers. Der Kanon des „Ersten Testaments“ wird von Zenger zu Recht als eine „polyphone Sinfonie“ bezeichnet. Die beiden damit zusammenhängenden Grundüberzeugungen, dass der Kanon einerseits eine Vielfalt von Stimmen beinhaltet, die andererseits nicht beziehungslos nebeneinander stehen, berührt sich auf das Engste mit den Überlegungen zum Kanon, die innerhalb der vorliegenden Untersuchung wahrscheinlich gemacht wurden und den Kanon als „stillgestellten theologischen Diskurs“ definieren. Neben der Wahrnehmung der Vielschichtigkeit des Alten Testaments eröffnet die Vorstellung einer „kanonischen Dialogizität“ Zenger *drittens* die Möglichkeit, die gesamte christliche Bibel zu betrachten und so den Zusammenhang der Testamente zu reflektieren. Wie die theoretischen Überlegungen, aber auch die praktische Anwendung gezeigt haben, wird die *Voranstellung* des Alten Testaments als *Vorrangstellung* interpretiert. Allerdings bleibt Zenger hinter seinem Anspruch, dass auch vom Neuen Testament Licht auf das Alte Testament zurückfällt (siehe Seite 192), deutlich zurück. Allein im Kontext bundestheologischer Erwägungen klingt eine Umkehrung der Perspektive an. Indem Zenger bei seinen Überlegungen zur Bundestheologie der Psalmen und des Jesajabuches eine „Öffnung“ des Bundes Gottes zur Völkerwelt

auch alttestamentlich für denkbar hält und die Person Jesu ausgehend von der Betrachtung des Johannesprologs für eine „Auslegung des Gottes Israels“ hält, wird die – wie Zenger selbst zugibt – alttestamentlich allenfalls randständige Vorstellung einer Universalisierung der Bundestheologie aus christlicher Perspektive in ein neues Licht gerückt. Allerdings reflektiert Zenger nicht in ausreichendem Maße, dass die von ihm vorgelegte Interpretation eine spezifisch christliche Leseweise darstellt. Insbesondere die innerhalb bestimmter Psalmengruppen herausgearbeiteten Strukturen sind als exegetische *Möglichkeiten* zu verstehen, die deutlicher als legitime *christliche Interpretationen* zu kennzeichnen wären.

Vor diesem Hintergrund und angesichts des hermeneutischen Ausgangspunktes einer „Theologie nach Auschwitz“ ist die Hermeneutik der „kanonischen Dialogizität“ als christliche Lektürepraxis und damit als leserorientierter Ansatz zu rekonstruieren. Zengers Ansatz weist insbesondere aufgrund der Wahrnehmung der doppelten Rezeptionsgeschichte des Kanons im Judentum und im Christentum, die den jeweiligen Glaubensgemeinschaften bei der Gestaltung ihres Basistextes eine große Rolle zuerkennt, und der mit ihr verbundenen Wahrnehmung verschiedener kanonischer Sinnrichtungen, die aufeinander bezogen bleiben, in die richtige Richtung. Eine Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog wird an diese Erkenntnisse anknüpfen können. Allerdings ist nochmals an die im Eingangskapitel herausgearbeitete Schwäche des rezeptionstheoretischen Ansatzes zu erinnern, die sich mithilfe des Rückgriffs auf die „*intentio operis*“ vor exegetischer Willkür zu schützen versucht, eine Operation, die sich sowohl in den theoretischen Überlegung Zengers findet, als auch insbesondere innerhalb der Psalmenauslegungen durch den Rückgriff auf größere Kompositionen intensiv genutzt wird. Andererseits zeigen die bundestheologisch inspirierten Aussagen zur Karsamstagschristologie, die die Unmöglichkeit einer christlichen *theologia gloriae* hervorheben, dass Zenger nicht auf der Ebene einer historischen Auslegung stehen bleiben kann und will. Die von ihm ins Auge gefasste „engagierte Exegese“ kann an das eingangs entwickelte christologische Modell anschließen, insofern sie den Verheißungsaspekt der Christologie, ihren u-topischen, aufschiebenden Charakter in den Mittelpunkt rückt.

## Schlussüberlegungen

Die vorliegende Untersuchung geht von den beiden Grundaxiomen der Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog aus, welche die Basisannahmen der ausführlich besprochenen Ansätze von Brevard S. Childs, Rolf Rendtorff und Erich Zenger bilden. Ihnen zufolge ist die Bibel Israels das *gemeinsame Erbe*, auf das Judentum wie Christentum sich gleichermaßen rechtmäßig beziehen. Und sie ist zugleich der Ausgangspunkt für die sich anschließende *doppelte Rezeptionsgeschichte* innerhalb der getrennten Religionsgemeinschaften, deren Ergebnis die beiden unterschiedlich akzentuierten Kanonformen des Tenach sowie des Alten Testaments innerhalb der christlichen Bibel sind. Die Formulierung dieses Grundkonsenses macht indes deutlich, dass die erreichte Übereinstimmung auf der Basis rezeptionstheoretischer Erwägungen weiterzuentwickeln ist. Von der doppelten Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels auszugehen, trägt in besonderer Weise den drei Grundeinsichten Rechnung, die sich im Laufe der Untersuchung als zentrale Voraussetzungen einer Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Gespräch erwiesen haben.

Die Rede von der doppelten Rezeption der Bibel Israels verdeutlicht *erstens*, dass die Bibel Israels bereits vor ihrer endgültigen Festlegung in Kanonlisten kanonischen Rang genoss. Diese Erkenntnis verdankt sich vor allem der Kanontheorie Brevard S. Childs', der den Prozess der Kanonbildung gegenüber Positionen, die vor allem den Abschluss der Kanonisierung in den Blick nehmen, aufgewertet hat. Weil die Texte bereits vor ihrer endgültigen Fixierung kanonische Geltung beanspruchen konnten, waren sie gerade nicht offen, wie etwa die traditionsgeschichtliche Sicht Hartmut Geses nahe legt. Der Entwurf Geses zeigt damit besonders deutlich, worin das Manko einer traditionsgeschichtlich ausgerichteten Kontinuitätsvorstellung liegt: sie kann die Zäsur, die der Kanonbegriff beinhaltet, entweder gar nicht oder nur in unzureichendem Maße wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund ist die Formulierung Klaus Kochs, der von einem „doppelten Ausgang“ gesprochen hatte, zumindest missverständlich. Auch von einer „zweifachen Fortsetzung“ der Bibel Israels, wie Dietrich Ritschl auf der Basis des „story-Konzeptes“ vorgeschlagen hat, kann demnach nicht ausgegangen werden. Gegenüber diesen Modellen illustriert die Annahme einer doppelten Rezeptionsgeschichte, dass der Kanon in den verschiedenen Gemeinschaften zwar rezipiert, nicht jedoch fortgeschrieben werden konnte.

*Zweitens* gilt umgekehrt, dass keineswegs von einem vorchristlich geschlossenen Kanon *des* Judentums ausgegangen werden kann. Der Ansatz der doppelten Rezeptionsgeschichte verdeutlicht in diesem Zusammenhang, dass innerhalb der jüdischen Gruppen zur Zeit Jesu verschiedene Kanonformen im Umlauf waren, die unterschiedliche Rezeptionen ermöglichten. Die Formulierung greift damit die Ergebnisse der neueren Kanondiskussion auf, nach denen der Kanon trotz seiner Geltung bis ins erste Jahrhundert n.Chr. eine gewisse Varianz aufwies. Vor diesem Hintergrund muss der Versuch Childs', einen fest fixierten vorchristlichen Hebräischen Kanon zur Grundlage seiner Hermeneutik zu machen, als problematisch angesehen werden. Dennoch ist der Hebräischen Bibel auch im Kontext christlicher Überlegungen gegenüber dem Septuagintakanon der Vorzug zu geben, allerdings vor allem aus theologischen Gründen. Denn die Verwendung des Hebräischen Kanon trägt – wie im Übrigen die Ansätze Brevard S. Childs', Rolf Rendtorffs und Erich Zengers gleichermaßen zeigen – der Tatsache Rechnung, dass nur die Hebräische Bibel die Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch über das gemeinsame Erbe bildet. Hinzu kommt, dass die Bibel Israels, auch wenn ihre Gestalt noch nicht abschließend festgelegt war, den Ausgangspunkt aller anschließenden Entwicklungen bildet. Die Septuaginta hat, obwohl die neutestamentlichen Autoren sie vorrangig verwendeten, gegenüber dem Hebräi-



schen Kanon nur abgeleitete Bedeutung als Übersetzung. Der Septuaginta den Vorzug gegenüber dem Hebräischen Kanon einzuräumen, entzieht – wie etwa die Konzeption Hans Hübners zeigt – dem christlich-jüdischen Gespräch die Grundlage.

*Drittens* macht die Formulierung der doppelten Rezeption auf die aktive Rolle der Glaubensgemeinschaften bei der Gestaltung der jeweiligen Kanonformen aufmerksam. Wie der unterschiedliche Umfang und Aufbau des Tenach und des Alten Testaments zeigen, haben das Christentum wie das Judentum das gemeinsame Erbe nicht einfach übernommen, sondern entsprechend ihrer jeweiligen theologischen Orientierung gestaltet. Die Kanonformen weisen, wie Erich Zenger zu Recht betont hat, verschiedene Sinnrichtungen auf. Zwar räumen beide der Tora als grundlegender Wegweisung Gottes den Vorrang ein, doch kommt der Prophetie als Verweis auf den kommenden Christus innerhalb der Kanongestalt des Alten Testaments ein größeres Gewicht zu. Eine spezifisch christliche Perspektive ist damit nicht erst im Nachhinein an den Kanon herangetragen worden, sondern ist dem Alten Testament in seiner vorliegenden Gestalt immanent. Die Wahrnehmung der spezifisch christlichen Ausrichtung des Alten Testaments steht quer zu allen Versuchen, sich dem ersten Teil der christlichen Bibel ohne Berücksichtigung seiner besonderen Gestalt quasi historisierend zu nähern. Dies ist auf der einen Seite dem Versuch Antonius H. J. Gunnewegs entgegenzuhalten, der das Alte Testament als vorchristliches Buch betrachtet, dessen Geltung innerhalb des christlichen Kanon eigens zu begründen wäre. Dem Alten Testament kommt nicht nur aufgrund des vorchristlichen kanonischen Prozesses Geltung zu, was freilich ebenfalls hinreichend wäre, sondern auch, weil das Alte Testament das Ergebnis einer christlichen Gestaltungsaktivität und damit eben kein vorchristliches oder gar nichtchristliches Buch ist. Seine Geltung ist damit gleichsam bereits in die kanonische Gestalt eingeschrieben. Auf der anderen Seite offenbart die Wahrnehmung der besonderen Kanongestalt des Alten Testaments auch die Schwäche des Ansatzes Rolf Rendtorffs. Dieser plädiert für eine gemeinsame christlich-jüdische Lektüre der Bibel Israels auf dem quasi neutralen Boden einer historisch-theologischen Interpretation. Rendtorff sieht zwar richtig, dass die christliche Auslegung des Alten Testaments aufgrund des gemeinsamen Ausgangspunkts auf die Bibel Israels bezogen bleibt, vernachlässigt jedoch sowohl die Tatsache, dass es zwei Testamente gibt, als auch die Erkenntnis, dass das Alte Testament eine andere Gestalt aufweist als die jüdische Bibel. Wie auch der Einspruch jüdischer Bibelwissenschaftler gezeigt hat, kann eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Gespräch nur gelingen, wenn die unterschiedlichen Perspektiven berücksichtigt werden, die schon in die Gestaltung des jeweiligen Kanons eingeflossen sind.

Die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog ist vor dem Hintergrund dieser Grunderkenntnisse *als spezifisch christliche Leseweise* zu verstehen, die zugleich auf das Gespräch mit der gleichrangigen jüdischen Lesart angewiesen bleibt. Die jüdische Interpretation des Tenach macht dabei nicht nur auf die Perspektivität der christlichen Auslegung aufmerksam, sondern kann darüber hinaus auch die Textauslegung des Alten Testaments durch ihre spezifischen Akzentsetzungen bereichern. Ferner lässt die rabbinische Hermeneutik in methodischer Hinsicht den Ansatz beim „kanonischen Text“ der Hebräischen Bibel als plausibel erscheinen, macht aber zugleich durch ihre besondere Technik, die im Kontext der halakhischen Exegese auf die biblische Begründung einer Halakha zielt und von Jürgen Ebach treffend als a-chrone Interpretation (im Unterschied zur diachronen und synchronen Auslegung) charakterisiert wird, in hermeneutischer Hinsicht deutlich, dass jede Auslegung bestimmte Interessen verfolgt. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund ist die Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog als *engagierte theologische Exegese des Kanon* zu entwerfen. Dieser Ansatz entspricht in besonderer Weise der Geltung des Alten Testaments innerhalb der Kirche, nach der die Bibel mit Karl Barth grund-

legend als Zeugnis von der Offenbarung Gottes zu verstehen ist, und bildet auch den gemeinsamen Fokus der hermeneutischen Konzeptionen von Childs, Rendtorff und Zenger. Wie eine solche theologische Exegese weiterzuentwickeln ist, soll nun ausgehend von den im ersten Kapitel entwickelten Kriterien und in Auseinandersetzung mit den ausführlich besprochenen Entwürfen zusammenfassend dargestellt werden.

Wie bereits betont, ist die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog als *engagierte theologische Interpretation* zu entwerfen. Indem sie davon ausgeht, dass die Auslegung keinen neutralen Standort beziehen kann, trägt sie nicht nur der bereits angesprochenen Erkenntnis der kanonischen Sinnrichtung des Alten Testaments Rechnung, sondern auch rezeptionstheoretischen Überlegungen. Diese weisen den Auslegenden zu Recht eine zentrale Rolle innerhalb des Rezeptionsprozesses zu. Auf der Basis der rezeptionstheoretischen Annahme ist die Vorstruktur des Verstehens innerhalb des Interpretationsprozesses weder zu eliminieren noch zu minimieren, sondern vielmehr in diesen einzubinden. Die Auslegung hat sich dem zu stellen, indem sie die Kontextbedingungen ihres Interpretierens offen legt. Bereits in den 1980er Jahren wurde innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs vornehmlich in der Bundesrepublik Deutschland in diesem Zusammenhang auf die grundlegende Bedeutung der Schoah hingewiesen. Die von Deutschland ausgehenden und von mehrheitlich von Deutschen begangenen Verbrechen an den europäischen Juden stellen, wie Bertold Klappert überzeugend dargelegt hat, einen Wendepunkt im christlich-jüdischen Verhältnis dar. Die Konzepte von Rolf Rendtorff und Erich Zenger berücksichtigen dies in besonderer Weise, insofern sie ihre Unternehmungen als Beitrag zu einer „Theologie nach Auschwitz“ verstehen. Eine Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog muss ausgehend von den Überlegungen der beiden deutschen Exegeten jeglicher Abwertung des Alten Testaments entschieden entgegentreten, alle Formen des Antijudaismus vermeiden und den Austausch mit jüdischen Exegetinnen und Exegeten suchen. Indem die engagierte theologische Interpretation den Texten mit Respekt entgegentritt und ihre Auslegungen als Beitrag zur gemeinsamen Wahrheitssuche innerhalb des christlich-jüdischen Gesprächs versteht, entspricht sie zudem den Kriterien, die Stefan Alkier für eine ethisch verantwortete Hermeneutik geltend gemacht hat.

Wie alle besprochenen Ansätze betonen, ist die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog grundlegend auf den *Kanon* bezogen. Eine Beschränkung auf den Kanon des Alten Testaments, wie sie etwa von Rolf Rendtorff praktiziert wird, stellt allerdings eine problematische Verkürzung dar. Zwar ist im Zusammenhang des christlich-jüdischen Gesprächs über das gemeinsame Erbe von den Texten selbst auszugehen, doch kann dies nicht geschehen, ohne die in Judentum wie Christentum sich jeweils anschließenden Rezeption zu berücksichtigen. Ohne selbst eine Biblische Theologie entwerfen zu müssen, wird die theologische Interpretation daher die Erkenntnisse aufgreifen, die sich aus der Exegese des Neuen Testaments ergeben, und sich umgekehrt von ihrem Gegenstandsbereich aus an der Auslegung neutestamentlicher Texte beteiligen, auch wenn dies nicht ihre zentrale Aufgabe ist. Zur Charakterisierung einer solchen Biblischen Theologie bewährt sich der von Erich Zenger vorgeschlagene Begriff der Hermeneutik der „kanonischen Dialogizität“. Die biblischen Überlieferungen (Alten wie Neuen Testaments) stehen in einem nicht enden wollenden Dialog um die Gotteswahrheit, von der sie Zeugnis ablegen. Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes zeigt sich insbesondere vor dem Hintergrund der neueren Kanondebatte, nach welcher der Kanon als stillgestellter theologischer Diskurs definiert werden kann. Das Konzept des Kanon steht damit, auch wenn es eng mit der Idee der Exklusion bestimmter Schriften verknüpft ist, für die Vielfalt verschiedener, sich durchaus auch widersprechender Stimmen, die in einer „polyphonen Symphonie“ (Erich Zenger) zusammen-

klingen. Dieses Kanonkonzept, auf das eine Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog nicht zuletzt auch aufgrund der Auseinandersetzung mit der jüdischen Auslegung, die stets die Vielfalt betont hat, zurückgreifen wird, beinhaltet eine Kritik an sämtlichen theologischen Einheitskonzepten, welche die Vielfalt der biblischen Aussagen beschränken wollen.

Da die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog im Kontext der vorliegenden Untersuchung grundlegend als spezifisch christliche Leseweise bestimmt wird, kann sie nicht ohne einen Rückgriff auf die *Christologie* entwickelt werden. Es ist das Verdienst der so genannten christologischen Interpretation der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, diesen Umstand in einer politisch und kirchlich prekären Situation nachhaltig ins hermeneutische Bewusstsein gerückt zu haben. Auch wenn die konkrete Durchführung in der Regel nicht zu überzeugenden Ergebnissen führte und der Ansatz darüber hinaus unbedingt abzulehnende antijudaistische Züge trägt, weil er die jüdische Auslegung theologisch nicht anerkennen kann, ist sein theoretisches Anliegen keineswegs obsolet. Die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog kann an dieser Stelle an die Erwägungen Brevard S. Childs' anknüpfen, der den christologischen Ansatz weitergeführt hat. Childs versteht den christologischen Bezug innerhalb der Auslegung des Alten Testaments sachgemäß als pneumatologisch qualifizierte „Ausdehnung“, die in ephemerer Weise auf die den Testamenten gemeinsame Sache bzw. Referenz verweist. Dabei ist im Zusammenhang der Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog nochmals daran zu erinnern, dass es sich um eine christliche Leseweise handelt, die allenfalls christologische Hinweise oder Elementarteilchen entdecken, aber keinesfalls einen christologischen Beweis antreten kann. Die in diesem Kontext vorauszusetzende Christologie wird von der Treue Gottes zu seinem Volk Israel ausgehen. Wie die Überlegungen zur Bundestheologie gezeigt haben, ist die sich im Bundesverhältnis manifestierende besondere Beziehung zwischen Gott und Volk, die in der so genannten Bundesformel ihren lebendigsten Ausdruck gefunden hat, die Voraussetzung der Zuwendung Gottes auch zur Kirche. Dabei ist der Bund Gottes Israel vorbehalten, eine so genannte 'Zwei-Bünde-Theorie' ausgeschlossen. Jedoch verwirklicht sich, wie ausgehend von den christologischen Erwägungen Friedrich-Wilhelm Marquardts formuliert werden kann, in Jesus Christus der eschatologische erneuerte Bund, der den Christusgläubigen die Sündenvergebung zuspricht und Anteil an den Hoffnungen Israels gewährt.

Allein Erich Zenger gelingt es, diesem soteriologisch-christologischen Verheißungsaspekt innerhalb seines hermeneutischen Entwurfes in angemessener Weise Rechnung zu tragen. Zenger greift dazu den von Johann Baptist Metz vorgeschlagenen Begriff der „Karsamstagschristologie“ auf, der die wesentliche Erkenntnis einer „Theologie nach Auschwitz“, nämlich die Unmöglichkeit einer christlichen theologia gloriae, in den Mittelpunkt rückt. Wie der Ansatz Rolf Rendtorffs demgegenüber zeigt, kann aus der „Theologie nach Auschwitz“ auch die Schlussfolgerung gezogen werden, auf Versuche einer christologischen Begriffsbildung zu verzichten. Der Ausfall der Christologie und die damit verbundene Kritik aller christologischen Interpretation bei Rendtorff führen allerdings vor Augen, dass die Alternative einer historisch-theologischen Interpretation, die die Texte quasi neutral betrachten möchte, weder dem Dialoginteresse genügt – dies zeigt etwa die Kritik Jon D. Levensons –, noch hermeneutisch adäquat ist, weil sie den eigenen Standort nicht reflektiert. Die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog erfordert demnach nicht ein Weniger an Christologie, sondern eine vertiefende christologische Reflexion. Dies gilt es auch gegenüber der Biblischen Theologie Brevard S. Childs' geltend zu machen, die ausgehend von der Dialektik Alter Bund – Neuer Bund die Diskontinuitäten zwischen den Testamenten überbetont. Gegenüber dem Modell Childs', welches auf der Basis eines traditionellen christologischen Verständnisses das Verhältnis der Testamente mit dem

Begriffspaar Kontinuität und Diskontinuität zu fassen versucht, ist ausgehend von den vorgelegten christologischen Überlegungen die Kontinuität der Testamente festzuschreiben.

Angesichts der innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft diagnostizierten Theorievergesessenheit wird die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog sich schließlich den *Problemen des philosophischen Hermeneutikdiskurses* stellen müssen. Wie die kontroverse Diskussion zwischen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida zeigt, steht damit das Verständnis des sprachlichen Zeichens zur Debatte. Das im Rahmen dieser Untersuchung ins Auge gefasste Hermeneutikmodell greift die dekonstruktivistische Kritik an dem hermeneutischen und literaturwissenschaftlichen Kommunikationsoptimismus auf und interpretiert sie theologisch. Wie Derrida zeigen kann, basiert jegliche Kommunikation auf einem irreduziblen Bruch von Signifikant und Signifikat. Der französische Poststrukturalist geht dabei von der Textualität jeglicher Kommunikationsbemühung aus, nach welcher die Zeichen allein als eine Kette von sich aufeinander beziehenden Verweisen bzw. Spuren zu verstehen sind, die sich nicht in endgültiger Weise auf eine außertextliche Referenz beziehen. Die Kritik des textuellen Referenzmodells macht indessen den Diskurs um Bedeutung nicht vollständig unmöglich – der mehr als 20 Jahre währende Disput zwischen Gadamer und Derrida zeigt dies –, sondern veranschaulicht die schwierigen Bedingungen des Verstehens. Das Erzielen von Einverständnis darf vor diesem Hintergrund nicht systematisch vorausgesetzt werden. Vielmehr ist Verstehen als ein Ereignis zu definieren, das weder methodisch herstellbar – wie Gadamer und Derrida gleichermaßen hervorheben – noch dauerhaft sicherzustellen ist. Bezogen auf die Exegese des Alten Testaments bedeutet dies, dass weder der Rückgriff auf die historisch-kritische Methode noch die literaturwissenschaftlich inspirierten Modelle der Rezeptionsästhetik und der Semiotik hermeneutisch befriedigen können, da sie das Bedeutungspotenzial der Texte entweder durch den Rückgriff auf eine Autorenintention oder eine Werkintention begrenzen oder gar festzulegen versuchen. Demgegenüber sind die biblischen Texte allein als Sinnspuren zu verstehen, denen die theologische Interpretation nachgeht. Aus theologischer Perspektive ist das Verstehen als pneumatologisch qualifiziertes Ereignis der Offenbarung Gottes zu verstehen, das die Hermeneutik des Alten Testaments im christlich-jüdischen Dialog nur erhoffen, nicht jedoch sicherstellen kann.

# Literaturverzeichnis

Die verwendete Literatur wird unter Angabe eines Kurztitels zitiert. Bei gleichlautenden Kurztiteln sowie bei Autoren, die mit mehr als drei Beiträgen vertreten sind, wird zusätzlich die im Literaturverzeichnis vorangestellte Jahreszahl in Klammern vermerkt. Das Literaturverzeichnis erfasst die Titel der jeweiligen Autoren in chronologischer Reihenfolge. Im gleichen Jahr erschienene Publikationen werden alphabetisch nach dem Anfangswort aufgelistet und zusätzlich mit Kleinbuchstaben versehen. Die Abkürzungen richten sich nach dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, hg. von S. M. Schwertner, 2. Aufl. Berlin, New York 1994. Dort nicht aufgeführte Abkürzungen folgen der RGG<sup>4</sup>, Bd. 8, Tübingen 2005.

## Hilfsmittel:

- Bauer 1988 — Bauer, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. u. B. Aland. 6. Aufl. Berlin, New York 1988  
Bibel 1985 — Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1985  
Biblica Hebraica 1987 — Elliger, K./Rudolph, W. (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia. 3. Aufl. Stuttgart 1987  
Gesenius 1962 — Gesenius, W.: Hebräisches und Äramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Aufl. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962  
Novum Testamentum 1987 — Nestle, E. u. E./ Aland, K u. B. (Hg.): Novum Testamentum Graece. 26. Aufl. Stuttgart 1987

## Sekundärliteratur:

- Abramowski 1937 — Abramowski, R.: Vom Streit um das Alte Testament. In: ThR NF 9 (1937), 65-93  
Adam 1995 — Adam, A. K. M.: What is postmodern biblical criticism? Minneapolis 1995  
Adam 2000 — Adam, A. K. M. (Hg.): Handbook of postmodern biblical interpretation. St. Louis, Missouri 2000  
Adeyemi 2006 — Adeyemi, F.: The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul (Studies in Biblical Literature; Bd. 94). New York 2006  
Ahlers 2004 — Ahlers, R.: Der „Bund Gottes“ mit den Menschen. Zum Verhältnis von Christen und Juden (Theologische Texte und Studien; Bd. 11). Hildesheim 2004  
Aichele 1995 — Aichele, G. u.a. (Hg.): The Postmodern Bible. The Bible and Cultural Collective. New Haven 1995  
Albertz 1995 — Albertz, R.: Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung. In: JBTh 10 (1995), 3-24  
Alkier 1991 — Alkier, S.: Verstehen zwischen Rekonstruktion und Schöpfung. Der hermeneutische Ansatz Friedrich Schleiermachers als Vorlage einer Praktisch-theologischen Hermeneutik. In: Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben, hg. von D. Zilleßen. Rheinbach-Merzbach 1991, 3-22  
Alkier 2003 — Alkier, S.: Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn. In: ZNT 6 (2003), 48-59  
Alkier 2005 — Alkier, S.: Neutestamentliche Wissenschaft - Ein semiotisches Konzept. In: Kontexte der Schrift. Bd. II. Wolfgang Stegemann zum 60. Geburtstag, hg. von C. Strecker. Stuttgart 2005, 343-360  
Alter 2000 — Alter, R.: The Double Canonicity of the Hebrew Bible. In: Ders.: Canon and Creativity. Modern Writing and the Authority of Scripture. New Haven, London 2000, 21-61  
Anghehrn 2003 — Anghehrn, E.: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist 2003  
Anghehrn 2005 — Anghehrn, E.: Interpretation zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion. In: Interpretation in den Wissenschaften, hg. von I. U. Dalferth und P. Stoellger (Interpretation Interdisziplinär; Bd. 3). Würzburg 2005, 137-150  
Assmann 1987 — Assmann, A. und J.: Kanon und Zensur. In: Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation Bd. II, hg. von A. und J. Assmann. München 1987, 7-27  
Assmann 1999 — Assmann, J.: Montheismus und die Sprache der Gewalt. In: Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, hg. von P. Walter (QD; Bd. 216). Freiburg 2005, 18-38  
Assmann 2002 — Assmann, J.: Montheismus. In: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), 122-132  
Assmann 2003 — Assmann, J.: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München, Wien 2003

- Bächli 1987 — Bächli, O.: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Neukirchen-Vluyn 1987
- Barr 1977 — Barr, J.: Some Semantic Notes on the Covenant. In: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Walther Zimmerli, hg. von H. Donner u.a. Göttingen 1977, 23-38
- Barr 1980 — Barr, J.: Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture. In: JSOT 16 (1980), 12-23
- Barr 1989 — Barr, J.: The Literal, the Allegorical, and Modern Biblical Scholarship. In: JSOT 44 (1989), 3-17
- Barr 1996 — Barr, J.: Allegory and Historicism. In: JSOT 69 (1996), 105-120
- Barr 1999 — Barr, J.: Biblical Theology. An Old Testament Perspective. Minneapolis 1999
- Barth 1922 — Barth, K.: Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922. 15. Aufl. Zürich 1989
- Barth 1927 — Barth, K.: Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (München 1927), hg. von G. Sauter (Karl Barth Gesamtausgabe. II Akademische Werke). Zürich 1982
- Barth 1938a — Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. I, 2 §§ 13-15. Die Offenbarung Gottes. Zweiter Abschnitt: Die Fleischwerdung des Wortes (Studienausgabe; Bd. 3 = Erstausgabe Zürich 1938). Zürich 1989
- Barth 1938b — Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. I, 2 §§ 19-21. Die heilige Schrift (Studienausgabe; Bd. 5 = Erstausgabe Zürich 1938). Zürich 1993
- Barth 1947 — Barth, K.: Die Autorität und Bedeutung der Bibel. In: Ders.: Die Schrift und die Kirche (ThSt; Bd. 22). Zürich 1947, 3-20
- Barth 1957 — Barth, K.: Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack. In: Ders.: Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge Bd. 3. Zürich 1957, 7-31
- Barth 1958 — Barth, K.: Kirchliche Dogmatik II, 1. Zollikon 1958
- Barth 1997 — Barth, G.: Rez.: Childs, Brevard S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1 und 2. In: ThLZ 122 (1997), 647-651
- Barthel 1996 — Barthel, J.: Das Alte Testament als Kanon. Beobachtungen zur Gestalt der hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testaments. In: Theologie für die Praxis 22 (1996), 3-19
- Barthes 1988 — Barthes, R.: Das semiologische Abenteuer (edition suhrkamp 1441). Frankfurt a. M. 1988
- Bartholomew 1998 — Bartholomew, C. G.: Reading the Old Testament in postmodern times. In: Tyndale bulletin 49 (1998), 91-114
- Barton 1984 — Barton, J.: Reading the Old Testament. Method in Biblical Study. London 1984
- Barton 1996 — Barton, J.: The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible. In: Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation, hg. von M. Sæbø. Göttingen 1996, 67-83
- Barton 1999 — Barton, J.: Canon and Old Testament Interpretation. In: In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honor of Ronald E. Clements, hg. von E. Ball (JSOT.S; Bd. 300). Sheffield 1999, 37-52
- Barton 2004 — Barton, J. (Hg.): The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. 6. Aufl. Cambridge 2004
- Baumgärtel 1936a — Baumgärtel, F.: Das Christuszeugnis des Alten Testaments. In: Wort und Tat 12 (1936), 309-316
- Baumgärtel 1936b — Baumgärtel, F.: Die Kirche ist Eine - die alttestamentlich-jüdische Kirche und die Kirche Jesu Christi? Eine Verwahrung gegen die Preisgabe des Alten Testaments. Greifswald 1936
- Baumgartner 1941 — Baumgartner, W.: Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart (1941). In: Ders.: Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Ausgewählte Aufsätze. Leiden 1959, 179-207
- Becker 1993 — Becker, J.: Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1993
- Becker 1995 — Becker, J.: Christologische Deutung des Alten Testaments. In: Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hg. von C. Dohmen u. T. Söding (UTB Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; Bd. 1893). Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 17-28
- Beckwith 1985 — Beckwith, R. T.: The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism. London 1985
- Berger 1988 — Berger, K.: Hermeneutik des Neuen Testaments. Gütersloh 1988
- Berger 1999 — Berger, K.: Hermeneutik des Neuen Testaments (UTB; Bd. 2035). Tübingen, Basel 1999
- Bertram 2002 — Bertram, G. W.: Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie.. München 2002
- Blenkinsopp 1984 — Blenkinsopp, J.: Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection. In: JSOT 28 (1984), 3-15

- Blenkinsopp 1990 — Blenkinsopp, J.: Theological Honesty through History. In: Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity, hg. von R. Brooks and J. J. Collins (Christianity and Judaism in Antiquity; Bd. 5). Notre Dame 1990, 147-152
- Blum 2005a — Blum, E.: „Wie jede andere fiktionale Literatur ...“? Einwürfe eines Exegeten zum Beitrag von Jochen Teuffel. In: NZStH 47 (2005), 251-258
- Blum 2005b — Blum, E.: Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese. Plädoyer für eine alttestamentliche „Exegetik“. In: Theologie und Exegese des Alten Testaments/ der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, hg. von H.-J. Klauck und E. Zenger (SBS; Bd. 200). Stuttgart 2005, 13-40
- Bock 1998 — Bock, M.: Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? (Mk 8,29). Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945 (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung; Bd. 4). Frankfurt a.M. 1998
- Bonhoeffer 1970 — Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft hg. von E. Bethge. München 1970
- Bormann 1986 — Bormann, C. von: Art.: Hermeneutik I. Philosophisch-theologisch. In: TRE 15. 1986, 108-137
- Bornkamm 1993 — Bornkamm, G.: Paulus. 7. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln 1993
- Braulik 1999 — Braulik, G.: Rez.: Rendtorff, Rolf: Die „Bundesformel“. In: ThRv 95 (1999), 23
- Brett 1991 — Brett, M. G.: Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies. Cambridge 1991
- Brett 1994 — Brett, M. G.: Against the Grain. Brevard Childs' Biblical Theology of the Old and New Testaments. In: Modern Theology 10 (1994), 281-287
- Bright 1966 — Bright, J.: An Exercise in Hermeneutics. Jeremiah 31,31-34. In: Interpretation 20 (1966), 188-210
- Brocke 1990 — Brocke, E.: Von den „Schriften“ zum „Alten Testament“ - und zurück? Jüdische Fragen zur christlichen Suche einer „Mitte der Schrift“. In: Die Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, hg. von E. Blum. Neukirchen-Vluyn 1990, 581-594
- Brocke/ Jochum 1993 — Brocke, M./ Jochum, H. (Hg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust (Kaiser-Taschenbücher; Bd. 131). Gütersloh 1993
- Brown 1993 — Brown, J. D.: Barton, Brooks, and Childs. A Comparison of the New Criticism and Canonical Criticism. In: Journal of the Evangelical Theological Society 36 (1993), 481-489
- Bruckstein 2001 — Bruckstein, A. S.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik. Berlin, Wien 2001
- Brueggemann 1993 — Brueggemann, W.: Against the Stream. Brevard Child's Biblical Theology. In: Theology Today 50 (1993/94), 279-284
- Brueggemann 2000a — Brueggemann, W.: A Response to Professor Childs. In: Scottish Journal of Theology 53 (2000), 234-238
- Brueggemann 2000b — Brueggemann, W.: James Barr on Old Testament Theology. A review of the Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective. In: Horizons in Biblical Theology 22 (2000), 59-74
- Brueggemann 2002 — Brueggemann, W.: The ABC's of Old Testament Theology in the US. In: ZAW 114 (2002), 412-432
- Brunner 1930 — Brunner, E.: Die Bedeutung des Alten Testaments für unseren Glauben. In: ZZ 8 (1930), 30-48
- Budde 1997 — Budde, A.: Der Abschluss des alttestamentlichen Kanons und seine Bedeutung für die kanonische Schriftauslegung. In: BN 87 (1997), 39-55
- Buren 1990 — Buren, P. M. van: On Reading Someone Else's Mail. The Church and Israel's Scriptures. In: Die Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, hg. von E. Blum. Neukirchen-Vluyn 1990, 395-606
- Buren 1994 — Buren, P. M. van: Altes Testament, Tanakh, Hebräische Bibel. In: KuI 9 (1994), 9-20
- Burnett 2001 — Burnett, R. E.: Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief (WUNT 2. Reihe 2; Bd. 145). Tübingen 2001
- Busch 1996 — Busch, E.: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945. Neukirchen Vluyn 1996
- Butting 1994 — Butting, K.: Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik. Berlin 1994
- Büttner 2002 — Büttner, M.: Das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel. Zur Frage nach theologischer Auslegung und „Mitte“ im Kontext der Theologie Karl Barths (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 120). Gütersloh 2002
- Carr 1996 — Carr, D. M.: Canonization in the Context of Community. An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible. In: A gift of God in due season. Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders, hg. von R. D. Weis und D. M. Carr, (JSOT SS.; Bd. 225). Sheffield 1996, 22-64
- Cazelles 1980 — Cazelles, H.: The Canonical Approach to Torah and Prophets. In: JSOT 16 (1980), 28-31
- Childs 1964 — Childs, B. S.: Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary. In: Int. 18 (1964), 432-449

- Childs 1969a — Childs, B. S.: Karl Barth as Interpreter of Scripture. In: Karl Barth and the Future of Theology. A Memorial Colloquium. Held at the Yale Divinity School. New Haven 1969, 30-39
- Childs 1969b — Childs, B. S.: Psalm 8 in the Context of the Christian Canon. In: *Int.* 23 (1969), 20-31
- Childs 1970 — Childs, B. S.: Biblical Theology in Crisis. Philadelphia 1970
- Childs 1972a — Childs, B. S.: A Tale of Two Testaments. In: *Int.* 26 (1972), 20-29
- Childs 1972b — Childs, B. S.: Midrash and the Old Testament. In: *Understanding the Sacred Text. Essays in honor of M. S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*, hg. von J. Reumann. Valley Forge 1972, 45-59
- Childs 1973 — Childs, B. S.: A Call to Canonical Criticism. *Rez: Torah and Canon*, by James A. Sanders. In: *Int.* 27 (1973), 88-91
- Childs 1974 — Childs, B. S.: Exodus. A Commentary. London 1974
- Childs 1977a — Childs, B. S.: The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament. In: *VTSupp.* 29 (1977), 66-80
- Childs 1977b — Childs, B. S.: The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem. In: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli*, hg. von H. Donner u.a. Göttingen 1977, 80-93
- Childs 1978 — Childs, B. S.: The Canonical Shape of the Prophetic Literature. In: *Int.* 32 (1978), 46-55
- Childs 1979 — Childs, B. S.: Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia 1979
- Childs 1980 — Childs, B. S.: Respons to Reviewers of Introduction to the OT as Scriptre. In: *JSOT* 16 (1980), 52-60
- Childs 1982 — Childs, B. S.: Some Reflections on the Search for a Biblical Theology. In: *HBT* 4 (1982), 1-12
- Childs 1985a — Childs, B. S.: Die Bedeutung des Jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie. In: *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985*, hg. von M. Klopfenstein (*Judaica et Christiana*; Bd. 11). Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris 1987, 269-281
- Childs 1985b — Childs, B. S.: Old Testament Theology in a Canonical Context. London 1985
- Childs 1985c — Childs, B. S.: The New Testament as Canon. An Introduction. Philadelphia 1985
- Childs 1986 — Childs, B. S.: Gerhard von Rad in American Dress. In: *The Hermeneutical Quest. Essays in Honor of James Luther Mays on his Sixty-Fifth Birthday*, hg. von D. G. Miller (*Princeton theological monograph series*; Bd. 4). Pennsylvania 1986, 77-86
- Childs 1987 — Childs, B. S.: Die theologische Bedeutung des Endform eines Textes. In: *ThQ* 167 (1987), 242-251
- Childs 1988 — Childs, B. S.: Biblische Theologie und christlicher Kanon. In: *JBTh* 3 (1988), 13-27
- Childs 1990a — Childs, B. S.: Analysis of a Canonical Formula: „It shall be recorded for a future generation“. In: *Die Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, hg. von E. Blum. Neukirchen-Vluyn 1990, 357-364
- Childs 1990b — Childs, B. S.: Critical Reflections on James Barr's Understanding of the Literal and the Allegorical. In: *JSOT* 46 (1990), 3-9
- Childs 1992a — Childs, B. S.: Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible. London 1992
- Childs 1992b — Childs, B. S.: Die Bedeutung der hebräischen Bibel für die biblische Theologie. In: *ThZ* 48 (1992), 382-390
- Childs 1994a — Childs, B. S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1: Grundstrukturen. Freiburg, Basel, Wien 1994
- Childs 1994b — Childs, B. S.: Old Testament in Germany 1920-1940. The Search for a New Paradigm. In: *Altes Testament - Forschung und Wirkung. FS Henning Graf Reventlow*, hg. von P. Mommer u. W. Thiel. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994, 233-246
- Childs 1995a — Childs, B. S.: Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht. In: *Eine Bibel - zwei Testamente, Positionen Biblischer Theologie*, hg. von C. Dohmen u. T. Söding (*UTB Wissenschaft: Uni-Taschenbücher*; Bd. 1893). Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 29-34
- Childs 1995b — Childs, B. S.: Old Testament Theology. In: *Past, Present, and Future. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, hg. von J. L. Mays, D. L. Petersen u. K. H. Richards. Nashville 1995, 293-301
- Childs 1996a — Childs, B. S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd. 2: Hauptthemen. Freiburg, Basel, Wien 1996
- Childs 1996b — Childs, B. S.: Retrospective Reading of the Old Testament Prophets. In: *ZAW* 108 (1996), 362-377
- Childs 1997a — Childs, B. S.: Does the Old Testament Witness to Jesus Christ? In: *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche. FS Peter Stuhlmacher*, hg. von J. Ådna. Göttingen 1997, 57-64
- Childs 1997b — Childs, B. S.: Interpreting the Bible amid Cultural Change. In: *Theology today* 54 (1997/98), 200-211
- Childs 1997c — Childs, B. S.: The Genre of the Biblical Commentary as Problem and Challenge. In: *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic studies in honor of Moshe Greenberg*, hg. von M. Cogan, B. L. Eichler, J. H. Tigay. Winona Lake 1997, 185-192



- Childs 1997d — Childs, B. S.: Toward Recovering Theological Exegesis. In: *Pro Ecclesia* 6 (1997), 16-26
- Childs 1999 — Childs, B. S.: Hermeneutical Reflections on C. Vitranga, Eighteenth-Century Interpreter of Isaiah. In: *In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honor of Ronald E. Clements*, hg. von E. Ball. Sheffield 1999, 89-98
- Childs 2000 — Childs, B. S.: Rez.: Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. In: *SJTh* 53 (2000), 228-233
- Childs 2001 — Childs, B. S.: *Isaiah*. Louisville 2001
- Childs 2002 — Childs, B. S.: *Biblical Theology. A Proposal*. Minneapolis 2002
- Childs 2003 — Childs, B. S.: Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation. In: *ZAW* 115 (2003), 173-184
- Childs 2004 — Childs, B. S.: *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids, Michigan 2004
- Christen und Juden III 2000 — Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh 2000
- Clines 1998 — Clines, D. J. A.: The Postmodern Adventure in Biblical Studies. In: *Auguries. The jubilee volume of the Sheffield Department of Biblical Studies*, hg. von D. J. A. Clines and S. D. Moore. Sheffield 1998, 276-291
- Collins 1995 — Collins, J. J.: Before the Canon. Scriptures in Second Temple Judaism. In: *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future. Essays in Honor of Gene M. Tucker*. Nashville 1995, 225-241
- Croatto 1989 — Croatto, J. S.: *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik (Ökumenische Existenz heute; Bd. 5)*. München 1989
- Crüsemann 1983 — Crüsemann, F.: Grundfragen sozialgeschichtlicher Exegese. In: *EvErz* 35 (1983), 273-286
- Crüsemann 1989 — Crüsemann, F.: Tendenzen der alttestamentlichen Wissenschaft zwischen 1933 und 1945. In: *WuD* 20 (1989), 79-103
- Crüsemann 1992 — Crüsemann, F.: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München 1992
- Crüsemann 1994 — Crüsemann, F.: „Ihnen gehören... die Bundesschlüsse“ (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog. In: *KuI* 9 (1994), 21-38
- Crüsemann 1995 — Crüsemann, F.: Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative. In: *JBTh* 10 (1995), 69-77
- Crüsemann 1997 — Crüsemann, F.: Wie alttestamentlich muß evangelische Theologie sein? In: *EvTh* 57 (1997), 10-18
- Crüsemann 2000 — Crüsemann, F.: Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief. In: *Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag*, hg. von E. Blum. Neukirchen-Vluyn 2000, 47-60
- Crüsemann 2002 — Crüsemann, F.: Schrift und Auferstehung. Beobachtungen zur Wahrnehmung des auferstandenen Jesus bei Lukas und Paulus und zum Verhältnis der Testamente. In: *KuI* 17 (2002), 150-162
- Crüsemann 2004 — Crüsemann, F.: *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*. 2. Aufl. Gütersloh 2004
- Culler 1999 — Culler, J.: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. 2. Aufl. Reinbeck bei Hamburg 1999
- Dabru Emet 2000 — Dabru Emet Dabru Emet (Redet Wahrheit). Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum (2000). In: *KuI* 18 (2003), 77-79
- Dalferth 1997 — Dalferth, I. U.: Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung. In: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, hg. von C. Landmesser, H.-J. Eckstein und H. Lichtenberger (BZNW; Bd. 86). Berlin, New York 1997, 173-198
- Davies 1998 — Davies, P. R.: *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*. Louisville 1998
- Delcor 1984 — Delcor, M.: Art.: ml', voll sein, füllen. In: *THAT* Bd.1, München, Zürich. 1984, 897-900
- Delitzsch 1903 — Delitzsch, F.: *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*. Stuttgart 1903
- Delitzsch 1920 — Delitzsch, F.: *Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten*. Stuttgart, Berlin 1920
- Derrida 1984 — Derrida, J.: Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/ Heidegger). In: *Text und Interpretation*, hg. von P. Forget. München 1984, 62-77
- Derrida 1997 — Derrida, J.: *Die Schrift und die Differenz (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 177)*. 7. Aufl. Frankfurt a.M. 1997
- Derrida 2003 — Derrida, J.: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin 2003
- Derrida 2004a — Derrida, J.: Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift. In: *Ders.: Die différance. Ausgewählte Texte*. Stuttgart 2004, 31-67

- Derrida 2004b — Derrida, J.: Der ununterbrochene Dialog. Zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht. In: Der ununterbrochene Dialog, hg. von M. Gessmann. Stuttgart 2004, 7-50
- Derrida 2004c — Derrida, J.: Die *différance*. In: Ders.: Die *différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004, 110-149
- Derrida 2004d — Derrida, J.: Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer. In: Der ununterbrochene Dialog, hg. von M. Gessmann. Stuttgart 2004, 751-54
- Derrida 2004e — Derrida, J.: Signatur Ereignis Kontext. In: Ders.: Die *différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004, 68-109
- Deuser 2000 — Deuser, H.: Art.: Semiotik I. Religionsphilosophisch und systematisch-theologisch. In: TRE 31. 2000, 108-116
- Diebner 1984a — Diebner, B. J.: „Mit einer Decke über den Augen gelesen“? *Conradictio quaedam in Rendtorffii annotationes*. In: DBAT 19 (1984), 77-87
- Diebner 1984b — Diebner, B. J.: Wider die „Offenbarungs-Archäologie“ in der Wissenschaft vom Alten Testamente. Grundsätzliches zum Sinn alttestamentlicher Forschung im Rahmen der Theologie. In: DBAT 18 (1984), 30-53
- Dohmen 1990 — Dohmen, C.: Muß der Exeget Theologe sein? oder: Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift. In: TThZ 99 (1990), 1-14
- Dohmen 1992 — Dohmen, C.: Vom vielfachen Schriftsinn - Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten. In: Neue Formen der Schriftauslegung? Hg. von T. Sternberg (QD; Bd. 140). Freiburg, Basel, Wien 1992, 13-74
- Dohmen 1993 — Dohmen, C.: Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34. In: Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, hg. von E. Zenger (QD; Bd. 146). Freiburg, Basel, Wien 1993, 51-84
- Dohmen 1995a — Dohmen, C.: Der Biblische Kanon in der Diskussion. In: ThRv 91 (1995), 451-460
- Dohmen 1995b — Dohmen, C.: Vom Umgang mit dem Alten Testament (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament; Bd. 27). Stuttgart 1995
- Dohmen 1997 — Dohmen, C.: Die Post eines anderen lesen....? Christliches Verstehen der Bibel Israels. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 40 (1997), 93-103
- Dohmen 2000 — Dohmen, C.: Art.: Hermeneutik. II. Altes Testament. In: RGG 4. Aufl. Bd. 3. 2000, 1649-1651
- Dohmen 2003 — Dohmen, C.: Israelerinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel. In: In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, hg. von C. Dohmen. Stuttgart 2003, 9-19
- Dohmen 2004a — Dohmen, C.: Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können. In: Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS für Erich Zenger, hg. von F.-L. Hossfeld u. L. Schwienhorst-Schönberger (Herders Biblische Studien; Bd. 44). Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2004, 174-191
- Dohmen 2004b — Dohmen, C.: Der Kanon des Alten Testaments. Eine westliche hermeneutische Perspektive. In: Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht, hg. von I. Z. Dimitrov, J. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Tübingen 2004, 277-297
- Dohmen 2006a — Dohmen, C.: „Für eure Generationen...“ (Ex 29,42). Gedanken zum „bleibenden Bund“. In: „Für alle Zeiten der Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS F. Mussner, hg. von R. Hoppe, M. Theobald (Stuttgarter Bibelstudien; Bd. 209). Stuttgart 2006, 19-24
- Dohmen 2006b — Dohmen, C.: Die Bibel und ihre Auslegung. 3. Aufl. München 2006
- Dohmen/ Oeming 1992 — Dohmen, C./ Oeming, M.: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD; Bd. 137). Freiburg, Basel, Wien 1992
- Dohmen/ Steins 2000 — Dohmen, C./ Steins, G.: Art.: Schriftauslegung I. Biblisch-theologisch. In: LThK 3. Aufl. Bd. 9. 2000, 253-256
- Dohmen/ Stemberger 1996 — Dohmen, C./ Stemberger, G.: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd. 1,2). Stuttgart, Berlin, Köln 1996
- Drewes 2005 — Drewes, H.-A.: Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack. In: Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch - Klärung - Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. Bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden. Zürich 2005, 189-203
- Ebach 1986 — Ebach, J.: Babel und Bibel oder: Das „Heidnische“ im Alten Testament. In: Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, hg. von R. Faber u. R. Schlesier. Würzburg 1986, 26-44
- Ebach 1992 — Ebach, J.: Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik. In: EvTh 52 (1992), 288-309
- Ebach 2002 — Ebach, J.: Rez.: Rolf Rendtorff, Theologie des Alten Testaments Bd. 2. In: Kul 17 (2002), 111-112
- Ebach 2005 — Ebach, J.: Verbindliche Vielfalt. Über die „Schrift“ als Kanon. In: Kul 20 (2005), 109-119

- Eckert 1998 — Eckert, J.: Gottes Bundesstiftungen und der Neue Bund bei Paulus. In: Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, hg. von H. Frankemölle (QD; Bd. 172). Freiburg, Basel, Wien 1998, 135-156
- Eichrodt 1935 — Eichrodt, W.: Rez.: W. Vischer. Das Christuszeugnis des Alten Testaments I. Bd.: Das Gesetz. In: ThG 29 (1935), 123-125
- Eichrodt 1938 — Eichrodt, W.: Zur Frage der theologischen Exegese des Alten Testaments. In: ThBl 17 (1938), 73-87
- Engelmann 2004 — Engelmann, P.: Einführung. Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 2004, 5-32
- Felber 1999 — Felber, S.: Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; Bd. 89). Göttingen 1999
- Figal 1995 — Figal, G.: Der Sinn des Verstehens. Zur Komplexität philosophischer Hermeneutik. In: ZThK Beih. 9 (1995), 3-15
- Fischer 2006 — Fischer, G.: Grundlagen biblischer Hermeneutik. In: Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, hg. von H. Utzschneider u. E. Blum. Stuttgart 2006, 247-254
- Fisher 1998 — Fisher, E.: A Word for Continuity. A Response to Joann Spillman. In: Journal of ecumenical studies 35 (1998), 85-87
- Forget 1984 — Forget, P. (Hg.): Text und Interpretation. München 1984
- Fragen 1996 — „Das Alte Testament ist eindeutig gewaltkritisch“. Fragen an den Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger. In: Herder-Korrespondenz 47 (1993), 505-511
- Frank 1984 — Frank, M.: Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache. Das Gespräch als Ort der Differenz von Neostukturalismus und Hermeneutik. In: Text und Interpretation, hg. von P. Forget. München 1984, 181-213
- Frei 1978 — Frei, H. W.: The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. 3. Aufl. New Haven, London 1978
- Freundschaft 1990 — Freundschaft mit Israel. Erfahrungen - Einsichten - Konsequenzen. Rolf Rendtorff im Gespräch. In: israel & palästina. Zeitschrift für Dialog Nr. 23. Sonderheft Mai. 1990
- Frey 1990 — Frey, C.: Theologische Ethik. Neukirchen-Vluyn 1990
- Frey 1996 — Frey, J.: Die alte und die neue diatheke nach dem Hebräerbrief. In: Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, hg. von F. Avemarie und H. Lichtenberger (WUNT; Bd. 92). Tübingen 1996, 263-310
- Freyer 1996 — Freyer, T.: Alterität und Transzendenz. Theologische Anmerkungen zur Hermeneutik. In: BThZ 13 (1996), 84-110
- Frymer-Kensky 2000 — Frymer-Kensky, T.: The Emergence of Jewish Biblical Theologies. In: Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures, hg. von A. O. Bellis and J. S. Kaminsky. Atlanta 2000, 109-121
- Gadamer 1983 — Gadamer, H.-G.: Text und Interpretation. In: Ders.: Hermeneutik II. Ergänzungen, Register (Gesammelte Werke; Bd. 2). Tübingen 1986, 330-360
- Gadamer 1984 — Gadamer, H.-G.: Und dennoch: Macht des Guten Willens. In: Text und Interpretation, hg. von P. Forget. München 1984, 59-61
- Gadamer 1987 — Gadamer, H.-G.: Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick (UTB Uni-Taschenbücher; 2115). Tübingen 1999, 125-137
- Gadamer 1988 — Gadamer, H.-G.: Dekonstruktion und Hermeneutik. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick (UTB Uni-Taschenbücher; 2115). Tübingen 1999, 138-147
- Gadamer 1990 — Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke; Bd. 1; Hermeneutik I). 6. Aufl. Tübingen 1990
- Gadamer 1994 — Gadamer, H.-G.: Hermeneutik auf der Spur. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick (UTB Uni-Taschenbücher; 2115). Tübingen 1999, 148-174
- Gerstenberger/ Schoenborn 1999 — Gerstenberger, E. S./ Schoenborn, U. (Hg.): Hermeneutik - sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten. Münster 1999
- Gerstenberger 1983 — Gerstenberger, E. S.: Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese. In: VT.S 36 (1983), 132-144
- Gerstenberger 1994 — Gerstenberger, E. S.: Der Psalter als Buch und als Sammlung. In: Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin, hg. von K. Seybold und E. Zenger (HBS; Bd. 1). Freiburg 1994, 3-14
- Gese 1984 — Gese, H.: Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie. In: Ders.: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh; Bd.64),. 2. Aufl. München 1984, 11-30

- Gese 1989 — Gese, H.: Das biblische Schriftverständnis. In: Ders.: Zur biblischen Theologie. 3. Aufl. Tübingen 1989, 9-30
- Gessmann 2004 — Gessmann, M.: Nachwort. In: Der ununterbrochene Dialog, hg. von M. Gessmann. Stuttgart 2004, 97-110
- Gestrich 2001 — Gestrich, C.: Über die theologische Bedeutung des Alten Testaments in der christlichen Kirche. In: Exegese vor Ort. FS für Peter Welten zum 65. Geburtstag, hg. von C. Maier u.a. Leipzig 2001, 95-101
- Gesundheit 2005 — Gesundheit, S.: Gibt eine jüdische Theologie der Hebräischen Bibel? In: Theologie und Exegese des Alten Testaments/ der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, hg. von H.-J. Klauck und E. Zenger (SBS; Bd. 200). Stuttgart 2005, 73-86
- Ginzel 1980 — Ginzel, B. (Hg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen. Heidelberg 1980
- Goldschmidt/ Kraus 1962 — Goldschmidt, D./ Kraus, H.-J. (Hg.): Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde. Berlin 1962
- Goodman-Thau 2002 — Goodman-Thau, E.: Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne. Berlin, Wien 2002
- Goshen-Gottstein 1975 — Goshen-Gottstein, M. H.: Christianity, Judaism and Modern Bible Study. In: VT.S 28 (1975), 69-88
- Goshen-Gottstein 1987 — Goshen-Gottstein, M. H.: Tanakh Theology. The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology. In: Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross, hg. von P. D. Miller, P. D. Hanson, S. D. McBride. Philadelphia 1987, 617-644
- Gräbe 2001 — Gräbe, P. J.: Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen (Forschungen zur Bibel; Bd. 96). Würzburg 2001
- Gräßer 1993 — Gräßer, E.: An die Hebräer. 2. Teilband. Hebr 7,1 -10,18 (EKK; Bd. 17,2). Neukirchen-Vluyn, Zürich 1993
- Gräßer 2002 — Gräßer, E.: Der Zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1 - 7,16 (ÖTK; Bd. 8, 1). Gütersloh, Würzburg 2002
- Greenberg 1997 — Greenberg, I.: Covenantal pluralism. In: Journal of ecumenical studies 34 (1997), 425-436
- Greschat 1989 — Greschat, M.: Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit - Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker. In: Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rasseideologie, hg. von G. Brakelmann u. M. Rosowski (Kleine Vandenhoeck-Reihe; Bd. 1547). Göttingen 1989, 27-51
- Greßmann 1926 — Greßmann, H.: Die Bibel als Wort Gottes. In: ChW 40 (1926), 1050-1053
- Grohmann 1998 — Grohmann, M.: Intertextualität als Vermittlungsmodell zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik. In: WienerJahrbuch für Theologie 2 (1998), 265-284
- Grohmann 2000 — Grohmann, M.: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn 2000
- Grohmann 2004 — Grohmann, M.: Judentum und Christentum. Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts. In: ThR 69 (2004), 151-181
- Grondin 1991 — Grondin, J.: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991
- Grondin 2000 — Grondin, J.: Einführung zu Gadamer (UTB Wissenschaft; Bd. 2139). Tübingen 2000
- Groß 1996a — Groß, W.: Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament. In: ThQ 176 (1996), 259-272
- Groß 1996b — Groß, W.: Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31, 31-34. In: Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, hg. von F. Avemarie und H. Lichtenberger (WUNT; Bd. 92). Tübingen 1996, 41-66
- Groß 1998 — Groß, W.: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (Stuttgarter Bibelstudien; Bd. 176). Stuttgart 1998
- Groß 2001a — Groß, W.: Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt? In: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, hg. von F.-L. Hossfeld, (QD; Bd. 185). Freiburg, Basel, Wien 2001, 110-149
- Groß 2001b — Groß, W.: Rez.: Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. In: ThRv 97 (2001), 220-222
- Groß/ Theobald 1996 — Groß, W./ Theobald, M.: Wenn Christen vom Neuen Bund reden... Eine riskante Denkfigur auf dem Prüfstand. In: ThQ 176 (1996), 257-258
- Gunkel 1903 — Gunkel, H.: Israel und Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion. Göttingen 1903
- Gunneweg 1968 — Gunneweg, A. H. J.: Über die Predikabilität alttestamentlicher Texte (1968). In: Ders.: Sola Scriptura. Beiträge zur Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Bd.1. Göttingen 1983, 159-181
- Gunneweg 1988 — Gunneweg, A. H. J.: Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (Grundrisse zum Alten Testament; Bd. 5). 2. Aufl. Göttingen 1988

- Gunneweg 1993 — Gunneweg, A. H. J.: *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*. Stuttgart, Berlin, Köln 1993
- Habermas 1993 — Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 749). 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1993
- Hahn 1987 — Hahn, A.: *Kanonisierungsstile*. In: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation Bd. II*, hg. von A. und J. Assmann. München 1987, 28-37
- Hals 1988 — Hals, R. M.: *Some Aspects of the Exegesis of Jeremiah 31, 31-34*. In: *When Jews and Christians Meet*, hg. von J. J. Petuchowski. New York 1988, 87-97
- Hardmeier/ Hunziker-Rodewald 2006 — Hardmeier, C./ Hunziker-Rodewald, R.: *Texttheorie und Texterschließung. Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese*. In: *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, hg. von H. Utzschneider u. E. Blum. Stuttgart 2006, 13-44
- Härle 1995 — Härle, W.: *Dogmatik*. Berlin, New York 1995
- Harnack 1900 — Harnack, A. von: *Das Wesen des Christentums* (1900). Neuausgabe mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Berlin 1950
- Harnack 1924 — Harnack, A. von: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (= 2. Aufl. Leipzig 1924). Darmstadt 1996
- Hegermann 1992 — Hegermann, H.: *Art.: Bund, Testament*. In: *EWNT Bd. 2*, 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln. 1992, 718-725
- Hellbardt 1936 — Hellbardt, H.: *Christus, das Telos des Gesetzes*. In: *EvTh 3* (1936), 331-346
- Hellbardt 1937 — Hellbardt, H.: *Die Auslegung des Alten Testaments als theologische Disziplin*. In: *ThBl 16* (1937), 129-143
- Henrix 1993 — Henrix, H. H.: „Israel ist seinem Wesen nach formale Christologie“. Die Bedeutung H. U. von Balthasars für F.-W. Marquardts Christologie. In: *BThZ 10* (1993), 135-153
- Henrix 2004 — Henrix, H. H.: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*. Kevelaer 2004
- Hermisson 2000 — Hermisson, H.-J.: *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels* (Forum ThLZ; Bd. 3). Leipzig 2000
- Herms 1997 — Herms, E.: *Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons*. In: *JBTh 12* (1997), 99-152
- Herntrich 1933 — Herntrich, V.: *Völkische Religiosität und Altes Testament. Zur Auseinandersetzung der nationalsozialistischen Weltanschauung mit dem Christentum*. Gütersloh 1933
- Herntrich 1935 — Herntrich, V.: *Das Glaubenszeugnis des Alten Testaments und das Bekenntnis zu Jesus Christus*. Gütersloh 1935
- Herntrich 1938 — Herntrich, V.: *Theologische Auslegung des Alten Testaments? Zum Gespräch mit Wilhelm Vischer*. 2. Aufl. Göttingen 1938
- Herrmann 1995 — Herrmann, W.: *Überlegungen zu den Vorstufen der Kanonbildung*. In: *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner*, hg. von M. Weippert und S. Timm. Wiesbaden 1995, 73-78
- Hertzsch 1997 — Hertzsch, K.-P.: *Christliche Predigt über Texte aus dem Alten Testament*. In: *BThZ 14* (1997), 3-13
- Hettema 1998 — Hettema, T. L.: *The Canon. Authority and Fascination*. In: *Canonization and Decanonization. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions*, hg. von A. van der Kooij und K. van der Toorn (Studies in the history of religions; Bd. 82). Leiden, Boston, Köln 1998, 391-398
- Heymel 1990 — Heymel, M.: *Warum gehört die Hebräische Bibel in den christlichen Kanon?* In: *BThZ 7* (1990), 2-20
- Hinz 1987 — Hinz, C.: *Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945*. In: *BThZ 4/5* (1987/1988), 170-196 ;2-27
- Hoff 2001 — Hoff, G. M.: *Die präkäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2001
- Hoff 2002 — Hoff, J.: *Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik - Annäherung an den Begriff der Offenbarung, ausgehend von Derridas dekonstruktiver Lektüre der Apokalypse des Johannes*. In: *Theologie der Gegenwart 45* (2002), 42-51.107-120
- Hoff 2004 — Hoff, J.: *Dekonstruktive Metaphysik. Zur wissenschaftlichen Erschließung des Archivs Negativer Theologie „nach“ Derrida*. In: *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, hg. von P. Zeillinger u. M. Flatscher. Wien 2004, 138-168
- Hossfeld./ Zenger 1996 — Hossfeld, F.-L./ Zenger, E.: *Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff*. In: *BI 4* (1996), 332-343

- Hossfeld/ Schwienhorst-Schönberger 2004 — Hossfeld, F.-L./ Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.): Bibliographie Erich Zenger (1968-2004). In: Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS für Erich Zenger, hg. von F.-L. Hossfeld und L. Schwienhorst-Schönberger (Herders Biblische Studien; Bd. 44). Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2004, 674-693
- Hübner 1988 — Hübner, H.: Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht. In: JBTh 3 (1988), 147-162
- Hübner 1997 — Hübner, H.: Ein neuer textus receptus und sein Problem. Synchronie als Abwertung der Geschichte? In: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, hg. von C. Landmesser, H.-J. Eckstein und H. Lichtenberger (BZNW; Bd. 86). Berlin, New York 1997, 235-247
- Huizing 1999 — Huizing, K.: Vom Anblick der Texte. Die Physiognomische Dimension der Hermeneutik. In: Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext, hg. von H. J. Adriaanse, R. Enskat. Leuven 1999, 389-398
- Janowski 1998a — Janowski, B.: Art.: Biblische Theologie I. Exegetisch. In: RGG 4. Aufl. Bd. 1. 1998, 1544-1549
- Janowski 1998b — Janowski, B.: Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie. In: ZThK 95 (1998), 1-36
- Janowski 2001 — Janowski, B.: „Verstehst du auch, was du liest?“ Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel. In: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, hg. von F.-L. Hossfeld (QD; Bd. 185). Freiburg, Basel, Wien 2001, 150-191
- Janowski 2003a — Janowski, B.: Das Buch der unverfälschten Spiritualität. Zum neuen Psalmenkommentar von F.-L. Hossfeld und E. Zenger. In: BZ 47 (2003), 43-65
- Janowski 2003b — Janowski, B.: Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive. In: Ders.: Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3. Neukirchen-Vluyn 2003, 315-350
- Janowski 2004 — Janowski, B.: Kanon und Sinnbildung. Perspektiven des Alten Testaments. In: Schriftprophetie. FS für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag, hg. von F. Hartenstein, J. Krispenz u. A. Scharf. Neukirchen-Vluyn 2004, 15-36
- Janowski 2005 — Janowski, B.: Kanonhermeneutik. Eine Problemgeschichtliche Skizze. In: BThZ 22 (2005), 161-180
- Jeanrond 1986 — Jeanrond, W. G.: Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; Bd. 23). Tübingen 1986
- Jeanrond 1999 — Jeanrond, W. G.: Vertrautheit und Fremdheit als Kategorien Theologischen Interpretierens. In: Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext, hg. von H. J. Adriaanse u. R. Enskat. Leuven 1999, 175-187
- Jeanrond 2000 — Jeanrond, W. G.: Art. Hermeneutik. V. Fundamentaltheologisch. In: RGG 4. Aufl. Bd. 3. 2000, 1654-1659
- Jeremias 2003 — Jeremias, J.: Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“. In: VuF 48 (2003), 29-58
- Jonas 1987 — Jonas, H.: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Suhrkamp Taschenbuch 1516). Frankfurt a.M. 1987
- Jost 2006 — Jost, R.: Feministisch-exegetische Hermeneutiken des Ersten Testaments. In: Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, hg. von H. Utzschneider u. E. Blum. Stuttgart 2006, 255-273
- Kaiser 1984 — Kaiser, O.: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. In: Ders.: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, hg. von V. Fritz, K. F. Pohlmann und H.-C. Schmitt. Göttingen 1984, 11-36
- Kaiser 1994 — Kaiser, O.: Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind. In: ZThK 91 (1994), 1-9
- Kalimi 1995 — Kalimi, I.: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie. In: JBTh 10 (1995), 45-68
- Kampling 1996 — Kampling, R.: Die Change der Fremdheit. Anmerkungen zu einem Charakteristikum der Hl. Schrift und der historisch-kritischen Exegese. In: Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen, hg. von R. Kampling. Berlin 1996, 299-316
- Kampling 2003 — Kampling, R.: Iudaeus Iesus Christus Dominus noster. Christologie als Verpflichtung auf das christliche Reden mit Israel. In: Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation. Hg. von M. Bongardt, R. Kampling und M. Wörner (Jerusalem Theologisches Forum; Bd. 4. Münster 2003, 167-177
- Kate 1998 — Kate, L.: Randgänge der Theologie. Prolegomena einer „Theologie der Differenz“ im Ausgang von Derrida und Barth. In: ZDT 14 (1998), 9-31

- Keel 2001 — Keel, O.: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? In: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, hg. von F.-L. Hossfeld (QD; Bd. 185). Freiburg, Basel, Wien 2001, 88-109
- Kessler 1994 — Kessler, M. (Hg.): *Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative*. Atlanta 1994
- Khurana 2004 — Khurana, T.: „...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida. In: Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze, hg. von M. Röllli. München 2004, 236-256
- Kinzig 2004 — Kinzig, W.: Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; Bd. 13). Leipzig 2004
- Klappert 1992 — Klappert, B.: Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion. In: Jesusbekenntnis und Christusbefolgung. München 1992, 65-93
- Klappert 1997 — Klappert, B.: Israel und die Kirche in einem Gottesbund? Umstrittenes im jüdisch-christlichen Verhältnis. In: Herausgeforderte Kirche. Anstöße - Wege - Perspektiven. E. Busch zum 60. Geburtstag, hg. von C. Dahling-Sander, M. Ernst, G. Plasger. Wuppertal 1997, 113-132
- Klappert 1998 — Klappert, B.: Die Öffnung des Israelbundes für die Völker. Karl Barths Israeltheologie und die Bundestheologie der reformierten Reformation. In: Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage, hg. von K. Wengst u. G. Saß. Neukirchen-Vluyn 1998, 331-348
- Knight 1980 — Knight, D. A.: Canon and the History of Tradition. A Critique of Brevard S. Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture. In: HBT 2 (1980), 127-149
- Koch 1970 — Koch, K.: Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Gütersloh 1970
- Koch 1991a — Koch, K.: Der doppelte Ausgang des Alten Testamentes in Judentum und Christentum. In: JBTh 6 (1991), 215-242
- Koch 1991b — Koch, K.: Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie - oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons. In: Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, hg. von H. H. Schmid und J. Mehlhausen. Gütersloh 1991, 143-155
- Köhler 1935 — Köhler, L.: Alttestamentliche Theologie. In: ThR 7 (1935), 255-276
- Kooij 1998 — Kooij, A. van der: The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem. In: Canonization and Decanonization. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions, hg. von A. van der Kooij und K. van der Toorn (Studies in the history of religions; Bd. 82. Leiden, Boston, Köln 1998), 17-40
- Korn 2005 — Korn, E. B.: One God, Many Faiths. A Jewish Theology of Covenantal Pluralism. In: Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other, hg. von E. B. Korn und J. T. Pawlikowski. Lanham 2005, 147-154
- Körtner 1991 — Körtner, U. H. J.: Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn. In: WuD 21 (1991), 215-233
- Körtner 1994 — Körtner, U. H. J.: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen 1994
- Körtner 1999a — Körtner, U. H. J.: Art.: Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch. In: TRE 30. 1999, 489-495
- Körtner 1999b — Körtner, U. H. J.: Literalität und Oralität im Christentum. Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik. In: Text und Geschichte. Facetten theologischen Arbeitens auf dem Freundes- und Schülerkreis. Dieter Lührmann zum 60. Geburtstag, hg. von S. Maser u. E. Schlarb. Marburg 1999, 76-88
- Körtner 1999c — Körtner, U. H. J.: Schriftwerdung des Wortes und Wortwerdung der Schrift. Die Schriftlehre Karl Barths im Kontext der protestantischen Schriftprinzips. In: ZDTh 30 (1999), 107-130
- Körtner 2001 — Körtner, U. H. J.: Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven. Göttingen 2001
- Körtner 2002 — Körtner, U. H. J.: Sola Scriptura? Bibliche Hermeneutik im Konflikt der Interpretationen. In: Ders.: Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft (ThLZ. F; Bd. 7). Leipzig 2002, 68-78
- Körtner 2005 — Körtner, U. H. J.: Exegese, Tod und Leben - zur Hermeneutik des Todes und der Auferstehung biblischer Texte. In: ZThK 102 (2005), 312-332
- Kratz 2002 — Kratz, R. G.: Noch einmal: Theologie im Alten Testament. In: Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, hg. von C. Bultmann, W. Dietrich und C. Levin. Göttingen 2002, 310-326
- Kraus 1986 — Kraus, H.-J.: Das Alte Testament in der „Bekennenden Kirche“. In: KuI 1 (1986), 26-46
- Kraus 1997a — Kraus, W.: Christologie ohne Antijudaismus. Ein Überblick über die Diskussion. In: Juden und Christen. Perspektiven einer Annäherung, hg. von W. Kraus. Gütersloh 1997, 21-48

- Kraus 1997b — Kraus, W.: Paulinische Perspektiven zum Thema „bleibende Erwählung Israels“. In: Juden und Christen. Perspektiven einer Annäherung, hg. von W. Kraus. Gütersloh 1997, 143-170
- Krauter 1999 — Krauter, S.: Brevard S. Childs' Programm einer Biblischen Theologie. Eine Untersuchung seiner systematisch-theologischen und methodologischen Fundamente. In: ZThK 96 (1999), 22-48
- Kreuzer 1999 — Kreuzer, S.: Zur Hermeneutik ethischer Aussagen des Alten Testaments. In: Recht und Ethos im Alten Testament - Gestalt und Wirkung. FS für Horst Seebass zum 65. Geburtstag, hg. von S. Beyerle. Neukirchen-Vluyn 1999, 233-249
- Kutsch 1982 — Kutsch, E.: Art.: Bund I. Altes Testament. In: TRE 7. 1982, 397-403
- Kutsch 1984 — Kutsch, E.: Art.: berit, Verpflichtung. In: THAT Bd.1, München, Zürich. 1984, 339-352
- Leeuwen 1998 — Leeuwen, T. M. van: Texts, Canon and Revelation in Paul Ricœur's Hermeneutics. In: Canonization and Decanonization. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions, hg. von A. van der Kooij und K. van der Toorn (Studies in the history of religions; Bd. 82). Leiden, Bosten, Köln 1998, 399-409
- Lehmann 1994 — Lehmann, R. C.: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit (OBO; Bd. 133). Göttingen 1994
- Leibowitz 1994 — Leibowitz, J.: Gespräche über Gott und die Welt. Frankfurt a.M., Leipzig 1994
- Leiman 1976 — Leiman, S. Z.: The Canonization of Hebrew scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence. Hamden 1976
- Lemaire 2004 — Lemaire, R.: Christliches Verstehen des Alten Testaments und das Verhältnis Kirche - Israel. Eine Untersuchung zur Berücksichtigung des Verhältnisses Kirche - Israel in christlichen Entwürfen zur Hermeneutik und Didaktik des Alten Testaments. Schenefeld 2004
- Leonhardt 1999 — Leonhardt, R.: Unklarheit über die Klarheit der Schrift. Skeptische Überlegungen zum protestantischen Schriftprinzip. In: BThZ 16 (1999), 157-183
- Leonhardt 2003 — Leonhardt, R.: Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; Bd. 44). Tübingen 2003
- Levenson 1987 — Levenson, J. D.: The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. In: The Future of Biblical Studies. The Hebrew Scriptures, hg. von R. E. Friedman u. H. G. M. Williamson. Atlanta 1987, 19-59
- Levenson 1991 — Levenson, J. D.: Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren. In: EvTh 51 (1991), 402-430
- Levenson 1993a — Levenson, J. D.: Historical Criticism and the Fate of the Enlightenment Project. In: Ders. : The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism. Louisville 1993, 106-126
- Levenson 1993b — Levenson, J. D.: Theological Consensus or Historist Evasion? Jews and Christians in Biblical Studies. In: Ders. : The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Louisville 1993, 82-105
- Levenson 2000 — Levenson, J. D.: Is Brueggemann Really a Pluralist? In: Harvard Theological Review 93 (2000), 265-294
- Levenson 2002 — Levenson, J. D.: Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll. In: KuI 17 (2002), 163-174
- Levin 1985 — Levin, C.: Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT; Bd. 137). Göttingen 1985
- Lichtenberger/ Stegemann 1991 — Lichtenberger, H./ Stegemann, E.: Zur Theologie des Bundes in Qumran und im Neuen Testament. In: KuI 6 (1991), 134-146
- Lindbeck 1999 — Lindbeck, G. A.: Postcritical Canonical Interpretation. Three Modes of Retrieval. In: Theological Exegesis. Essays in Honor of Brevard S. Childs, hg. von C. Seitz u. K. Greene-McCreight. Grand Rapids, Michigan 1999, 26-51
- Lindemann 1997 — Lindemann, A.: „Es steht geschrieben“. Überlegungen zur christlichen Hermeneutik der jüdischen Bibel. In: ThGl 87 (1997), 39-54
- Liwak 1998 — Liwak, R.: Bibel und Babel. Wider die theologische und religionsgeschichtliche Naivität. In: BThZ 15 (1998), 206-233
- Lohfink 1962 — Lohfink, N.: Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69 - 32,47 (1962). In: Ders.: Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomischen Literatur Bd. 1 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; Bd. 8). Stuttgart 1990, 53-82
- Lohfink 1969 — Lohfink, N.: Dt 26,17-19 und die „Bundesformel“ (1969). In: Ders.: Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomischen Literatur Bd. 1 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; Bd. 8). Stuttgart 1990, 211-261
- Lohfink 1973 — Lohfink, N.: Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlitt (1973). In: Ders.: Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomischen Literatur Bd. 1 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; Bd. 8). Stuttgart 1990, 325-361
- Lohfink 1989 — Lohfink, N.: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. Freiburg 1989



- Lohfink 1990 — Lohfink, N.: Die Universalisierung der „Bundesformel“ in Ps 100,3. In: ThPh 65 (1990), 172-183
- Lohfink 1991a — Lohfink, N.: Art.: Bund. In: Neues Bibel-Lexikon, Bd. 1, Zürich. 1991, 344-348
- Lohfink 1991b — Lohfink, N.: Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie. In: ThPh 66 (1991), 161-176
- Lohfink 1991c — Lohfink, N.: Der neue Bund und die Völker. In: Kul 6 (1991), 115-133
- Lohfink 1994a — Lohfink, N.: Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25). In: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, hg. von N. Lohfink und E. Zenger (SBS; Bd. 154). Stuttgart 1994, 37-83
- Lohfink 1994b — Lohfink, N.: Die Bundesformel in Psalm 33. In: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, hg. von N. Lohfink und E. Zenger (SBS; Bd. 154). Stuttgart 1994, 84-116
- Lohfink 1995 — Lohfink, N.: Eine Bibel - zwei Testamente. In: Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hg. von C. Dohmen u. T. Söding (UTB Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; Bd. 1893). Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 71-81
- Lohfink 1998a — Lohfink, N.: Der Neue Bund im Buch Deuteronium? In: ZAR 4 (1998), 100-125
- Lohfink 1998b — Lohfink, N.: Distanzierung von der neutestamentlichen Christologie? Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament. In: Theologie und Philosophie 73 (1998), 90-95
- Lohfink 1998c — Lohfink, N.: Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund“ genommen werden? In: Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, hg. von H. Franke-möller (QD; Bd. 172). Freiburg, Basel, Wien 1998, 17-43
- Lohfink 2001 — Lohfink, N.: Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen. In: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, hg. von F.-L. Hossfeld (QD; Bd. 185). Freiburg, Basel, Wien 2001, 13-47
- Lohfink/ Zenger 1994 — Lohfink, N./ Zenger, E.: Theologische Relevanz: Die Dramatik der Bundesgeschichte. In: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, hg. von N. Lohfink und E. Zenger (SBS; Bd. 154). Stuttgart 1994, 179-185
- Löning/ Zenger 1997 — Löning, K. / Zenger, E.: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien. Düsseldorf 1997
- Markschies 1997 — Markschies, C.: „Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch heyden“. Erfahrungen der Widerständigkeit und Fremdheit in den Epochen christlicher Auslegungsgeschichte des Alten Testaments. In: BThZ 14 (1997), 33-58
- Marquardt 1970 — Marquardt, F.-W.: Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie. Was meint: „Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“? In: Barth, K.: Kirchliche Dogmatik Registerband. Zürich 1970, 649-676
- Marquardt 1988 — Marquardt, F.-W.: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München 1988
- Marquardt 1990 — Marquardt, F.-W.: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 2. München 1991
- Marquardt 1993 — Marquardt, F.-W.: Entwurf einer christlichen Theologie des Bundes. In: Lernen in Jerusalem, lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg. von M. Stöhr. Berlin 1993, 93-109
- Marquardt 1997 — Marquardt, F.-W.: Eia, wären wir da - eine theologische Utopie. Gütersloh 1997
- Marshall 1996 — Marshall, B. D.: George Lindbeck. In: A New Handbook of Christian Theologians, hg. von D. W. Musser u. J. L. Price. Nashville 1996, 271-277
- McCormack 1996 — McCormack, B. L.: Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology. In: Scottish journal of theology 49 (1996), 97-109
- Merklein 1996 — Merklein, H.: Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie. In: ThQ 176 (1996), 290-308
- Metz 1980 — Metz, J. B.: Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion. In: Ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München, Mainz 1980, 29-50
- Meyer 2004 — Meyer, B. U.: Christologie im Schatten der Shoah - im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt. Zürich 2004
- Millard 1996 — Millard, M.: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und E. Zenger. In: BI 4 (1996), 311-328
- Miller 1998 — Miller, P. D.: The End of the Psalter. A Response to Erich Zenger. In: JSOT 80 (1998), 103-110
- Moore/ Segovia 2005 — Moore, S.D./ Segovia, F. E.: Postcolonial biblical criticism. Interdisciplinary Intersections. London 2005
- Mosis 1997a — Mosis, R.: Canonical Approach und Vielfalt des Kanons. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament. In: TThZ 106 (1997), 39-59

- Mosis 1997b — Mosis, R.: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ und das christlich-jüdische Gespräch. In: TThZ 106 (1997), 232-240
- Müller 1997 — Müller, H.-P.: Theologie und Religionsgeschichte im Blick auf die Grenzen historisch-kritischen Textumgangs. In: ZThk 94 (1997), 317-335
- Müller 1998 — Müller, K.: Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum (SKI; Bd. 15). 2. Aufl. Berlin 1998
- Mußner 1995 — Mußner, F.: „Theologie nach Auschwitz“. Eine Programmskizze. In: KuI 10 (1995), 8-23
- Mußner 1998 — Mußner, F.: Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11,27. In: Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, hg. von H. Frankemölle (QD; Bd. 172). Freiburg, Basel, Wien 1998, 157-170
- Neef 1996 — Neef, H.-D.: Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie. In: Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, hg. von F. Avemarie und H. Lichtenberger (WUNT; Bd. 92). Tübingen 1996, 1-23
- Neubrandt 2002 — Neubrandt, M.: Brauchen Christinnen und Christen das Alte Testament? In: ThG 45 (2002), 97-106
- Nicolaisen 1966 — Nicolaisen, C.: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933-1945. Dissertation Hamburg 1966
- Noble 1993 — Noble, P. R.: The Sensus Literalis: Jowett, Childs, and Barr. In: The Journal of theological studies 44 (1993), 1-23
- Noble 1995 — Noble, P. R.: The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs (Biblical Interpretation Series; Bd. 16). Leiden, New York, Köln 1995
- Noller 1995 — Noller, A.: Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung. Neukirchen-Vluyn 1995
- Nowak 1991 — Nowak, K.: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik (Kleine Schriften zur Aufklärung; Bd. 4). Göttingen 1991
- O'Connor 1995 — O'Connor, M.: How the Text Is Heard. The Biblical Theology of Brevard Childs. In: Religious studies review 21 (1995), 91-96
- Oeming 1987 — Oeming, M.: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987
- Oeming 1995 — Oeming, M.: Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons. In: Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hg. von C. Dohmen u. T. Söding (UTB Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; Bd. 1893). Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 83-95
- Oeming 1996a — Oeming, M.: Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (I Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli. In: ThZ 52 (1996), 299-325
- Oeming 1996b — Oeming, M.: Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zugangs zur Bibel. In: BiLi 69 (1996), 199-208
- Oeming 1996c — Oeming, M.: Rez.: Lohfink, N. u. Erich Zenger: Der Gott Israels und die Völker. In: ThLZ 121 (1996), 821-823
- Oeming 1998 — Oeming, M.: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung. Darmstadt 1998
- Oeming 2000 — Oeming, M.: Lob der Vieldeutigkeit. In: Trumah 9 (2000), 125-145
- Oeming 2003a — Oeming, M.: Das Hervorwachsen des Verbindlichen aus der Geschichte des Gottesvolkes. Grundzüge einer prozessual-soziologischen Kanon-Theorie. In: ZNT 6 (2003), 52-58
- Oeming 2003b — Oeming, M.: Ermitteln und Vermitteln. Grundentscheidungen bei der Konzeption einer Theologie des Alten Testaments. In: Ders.: Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments. Berlin, Wien 2003, 9-48
- Osten-Sacken 1978 — Osten-Sacken, P. von der: Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann. In: WPKG 67 (1978), 106-122
- Osten-Sacken 1982 — Osten-Sacken, P. von der: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; Bd. 12). München 1982
- Osten-Sacken 1985 — Osten-Sacken, P. von der: Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung für Christen. In: Wie aktuell ist das Alte Testament? Beiträge aus Israel und Berlin, hg. von P. von der Osten-Sacken (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; Bd. 12). 3. Aufl. Berlin 1985, 86-106
- Osten-Sacken 1986 — Osten-Sacken, P. von der: Art.: Christlich-jüdischer Dialog. In: EKL 3. Aufl. Bd. 1. 1986, 685-692
- Osten-Sacken 1989 — Osten-Sacken, P. von der: Die Decke des Mose. Zur Exegese und Hermeneutik von Geist und Buchstabe in 2 Korinther 3. In: Ders.: Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus. München 1989, 87-115

- Osten-Sacken 1990 — Osten-Sacken, P. von der: Christologie im Gespräch mit jüdischer Theologie. In: BThZ 7 (1990), 157-176
- Osten-Sacken 2003 — Osten-Sacken, P. von der: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Dabru Emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum den Dialog mit den Christen, hg. von R. Kampling. Gütersloh 2003, 206-218
- Osten-Sacken/ Stöhr 1980 — Osten-Sacken, P. von der/ Stöhr, M. (Hg.): Glaube und Hoffnung nach Auschwitz. Jüdisch-christliche Dialoge, Vorträge, Diskussionen (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum; Bd. 12). Berlin 1980
- Otte 2005 — Otte, M.: Der Begriff berit in der jüngeren alttestamentlichen Forschung. Aspekte der Forschungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der semantischen Fragestellung bei Ernst Kutsch (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie; Bd. 803). Frankfurt a.M. 2005
- Otto 1998 — Otto, E.: Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient. In: ZAR 4 (1998), 1-84
- Pannenberg 1997 — Pannenberg, W.: Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben. In: JBTh 12 (1997), 181-192
- Pawlikowski 1988 — Pawlikowski, J. T.: Art.: Judentum und Christentum. In: TRE 17 (1988), 386-403
- Pawlikowski 1996 — Pawlikowski, J. T.: Ein Bund oder zwei Bünde? Zeitgenössische Perspektiven. In: ThQ 176 (1996), 325-340
- Perlitt 1969 — Perlitt, L.: Bundestheologie im Alten Testament (WMANT; Bd. 36). Neukirchen-Vluyn 1969
- Petersen 1996 — Petersen, B.: Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum; Bd. 24). Berlin 1996
- Petzel 2001 — Petzel, P.: Kommentar - Signifikante Denkform im Judentum. Eine erkenntnistheologische Studie. In: Orientierung 65 (2001), 33-36.38-42.50-53
- Pöggeler 1994 — Pöggeler, O.: Hermeneutik und Dekonstruktion. In: Ders.: Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg, München 1994, 479-498
- Preuß 1984 — Preuß, H. D.: Das Alte Testament in christlicher Predigt. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1984
- Preuß 1989 — Preuß, H. D.: Das Alte Testament in der Verkündigung der Kirche. In: Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre, hg. von A. Beutel u.a. 2. Aufl. Tübingen 1989, 125-140
- Preuß 1992 — Preuß, H. D.: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. Israels Weg mit JHWH. Stuttgart, Berlin, Köln 1992
- Procksch 1931 — Procksch, O.: Die kirchliche Bedeutung des Alten Testaments. Nach einem Vortrag. In: NKZ 42 (1931), 295-306
- Procksch 1937 — Procksch, O.: Das Alte Testament in der kirchlichen Verkündigung. In: AELKZ 70 (1937), 1018-1024.1042-1047.1067-1070.1082-1084
- Rad 1935 — Rad, G. von: Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Visschers gleichnamigem Buch. In: ThBl 14 (1935), 249-254
- Rad 1936 — Rad, G. von: Sensus Scripturae Sacrae duplex? Eine Erwiderung. In: ThBl 15 (1936), 30-34
- Rad 1938 — Rad, G. von: Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament. Leipzig 1938
- Rad 1952 — Rad, G. von: Typologische Auslegung des Alten Testaments. In: EvTh 12 (1952/53), 17-23
- Rad 1971 — Rad, G. von: Gerhard von Rad über Gerhard von Rad. In: Probleme Biblischer Theologie. FS G. von Rad, hg. von H. W. Wolff. München 1971, 659-661
- Rad 1987a — Rad, G. von: Theologie des Alten Testaments Bd. 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 9. Aufl. München 1987
- Rad 1987b — Rad, G. von: Theologie des Alten Testaments Bd. 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. 9. Aufl. München 1987
- Raisig 2002 — Raisig, C. M.: Wege der Erneuerung. Christen und Juden: Der rheinische Synodalbeschluss von 1980 (Schriften des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg; Bd. 2). Potsdam 2002
- Reinmuth 1996 — Reinmuth, T.: Exegese im Konflikt. Überlegungen zur Methode und Hermeneutik sozialgeschichtlicher Exegese. In: Am Fuß der Himmelsleiter. Gott suchen, den Menschen begegnen. Beiträge für Peter Welten zum 60. Geburtstag, hg. von E. M. Dörrfuß und C. Maier. Berlin 1996, 147-155
- Rendtorff 1960 — Rendtorff, R.: Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte (1960). In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 11-24
- Rendtorff 1961a — Rendtorff, R.: Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Testament (1961). In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 39-59
- Rendtorff 1961b — Rendtorff, R.: Geschichte und Überlieferung (1961). In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 25-38

- Rendtorff 1962 — Rendtorff, R.: Geschichte und Wort im Alten Testament. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 60-88
- Rendtorff 1963a — Rendtorff, R.: Alttestamentliche Theologie und israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 137-151
- Rendtorff 1963b — Rendtorff, R.: Die Entstehung der Israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 119-136
- Rendtorff 1964 — Rendtorff, R.: Gottes Geschichte. Der Anfang unseres Weges im Alten Testament. 2. Aufl. Hamburg 1964
- Rendtorff 1965 — Rendtorff, R.: Das Werden des Alten Testaments (Biblische Studien; Bd. 26). 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1965
- Rendtorff 1971 — Rendtorff, R.: Gerhard von Rad. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 277-280
- Rendtorff 1972 — Rendtorff, R.: Das „Ende“ der Geschichte Israels. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 267-276
- Rendtorff 1973a — Rendtorff, R.: Die alttestamentliche Überlieferungen als Grundthema der Lebensarbeit Gerhard von Rads (1973). In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 281-296
- Rendtorff 1973b — Rendtorff, R.: Gerhard von Rads Beitrag zur alttestamentlichen Wissenschaft. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei AT; Bd. 57). München 1975, 297-303
- Rendtorff 1976a — Rendtorff, R.: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (ZAW Beih; Bd. 147). Berlin, New York 1976
- Rendtorff 1976b — Rendtorff, R.: Wie neu ist das Alte Testament? In: LM 15 (1976), 253-256
- Rendtorff 1980a — Rendtorff, R.: Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung. In: Auschwitz – Krise der christlichen Theologie, hg. von R. Rendtorff und E. Stegemann (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; Bd. 10). München 1980, 99-116
- Rendtorff 1980b — Rendtorff, R.: Judenmission nach Auschwitz. In: Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hg. von G. B. Ginzler. Heidelberg 1980, 539-556
- Rendtorff 1981a — Rendtorff, R.: Die Bedeutung der Tora für die Christen. In: Begegnungen mit dem Judentum, hg. von B. Rübenach. Stuttgart, Berlin 1981, 213-221
- Rendtorff 1981b — Rendtorff, R.: Die Hebräische Bibel als Grundlage christlich-theologischer Aussagen über das Judentum. In: Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie, hg. von M. Stöhr. München 1981, 32-47
- Rendtorff 1981c — Rendtorff, R.: Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels (1981). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 113-122
- Rendtorff 1983a — Rendtorff, R.: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn 1983
- Rendtorff 1983b — Rendtorff, R.: Rabbinische Exegese und moderne christliche Bibelauslegung (1983). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 15-22
- Rendtorff 1983c — Rendtorff, R.: Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments. In: „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ Aufsätze für Hans-Joachim Kraus, hg. von H.-G. Geyer u.a. Neukirchen-Vluyn 1983, 3-11
- Rendtorff 1986 — Rendtorff, R.: Zwischen historisch-kritischer Methode und holistischer Interpretation. Neue Entwicklungen in der alttestamentlichen Forschung (1986). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 23-28
- Rendtorff 1988a — Rendtorff, R.: Das Bild des nachexilischen Israel in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft von Wellhausen bis von Rad. In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 72-80
- Rendtorff 1988b — Rendtorff, R.: Theologie des Alten Testaments. Überlegungen zu einem Neuansatz (1988). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 1-14
- Rendtorff 1989a — Rendtorff, R.: „Bund“ als Strukturkonzept in Genesis und Exodus (1989). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 123-131
- Rendtorff 1989b — Rendtorff, R.: Christologische Auslegung als „Rettung“ des Alten Testaments? Wilhelm Vischer und Gerhard von Rad (1989). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 81-93
- Rendtorff 1989c — Rendtorff, R.: Der Dialog hat erst begonnen. In: Christen und Juden im Gespräch. Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel, hg. von M. Görg. Regensburg 1989, 39-55

- Rendtorff 1989d — Rendtorff, R.: Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; Bd. 18). München 1989
- Rendtorff 1990a — Rendtorff, R.: Der Ort der Prophetie in einer Theologie des Alten Testaments (1990). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 64-71
- Rendtorff 1990b — Rendtorff, R.: Ist Dialog möglich? Ansätze zum christlich-jüdischen Gespräch nach der Schoah (1990). In: Ders.: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben. Neukirchen-Vluyn 1998, 9-27
- Rendtorff 1990c — Rendtorff, R.: Nach vierzig Jahren. Vier Jahrzehnte selbsterlebte alttestamentliche Wissenschaft - in Heidelberg und anderswo (1990). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 29-39
- Rendtorff 1991a — Rendtorff, R.: Lieber Herr Marquardt. In: Störenfriedels Zeddelkasten. Geschenkpapiere zum 60. Geburtstag von Friedrich-Wilhelm Marquardt, hg. von U. Gneiwoss. Berlin 1991, 24-27
- Rendtorff 1991b — Rendtorff, R.: The Book of Isaiah. A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading. In: Society of Biblical Literature: Seminar papers 127 (1991), 8-20
- Rendtorff 1991c — Rendtorff, R.: Was ist neu am „Neuen Bund“? (1991). In: Ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991, 185-195
- Rendtorff 1991d — Rendtorff, R.: Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament. In: EvTh 51 (1991), 431-444
- Rendtorff 1992a — Rendtorff, R.: Ein Schritt vorwärts - Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: KuI 7 (1992), 92-98
- Rendtorff 1992b — Rendtorff, R.: Old Testament theology, Tanakh Theology, or Biblical Theology? Reflections in an Ecumenical Context. In: Biblica 73 (1992), 441-451
- Rendtorff 1993a — Rendtorff, R.: The Impact of the Holocaust (Shoah) on German Protestant Theology. In: HBT 15 (1993), 154-167
- Rendtorff 1993b — Rendtorff, R.: The Paradigm is Changing. Hopes – and Fears (1993). In: Ders.: Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 2001, 83-102
- Rendtorff 1994a — Rendtorff, R.: „Canonical Interpretation“. A New Approach to Biblical Texts. In: Studia theologica 48 (1994), 3-14
- Rendtorff 1994b — Rendtorff, R.: Canonical Interpretation. A New Approach to Biblical Texts. In: Pro ecclesia 3 (1994), 141-151
- Rendtorff 1994c — Rendtorff, R.: Ein gemeinsamer „Bund“ für Juden und Christen? Auf der Suche nach einer neuen Bestimmung der christlichen Identität. In: KuI 9 (1994), 3-8
- Rendtorff 1994d — Rendtorff, R.: Israel, die Völker und die Kirche. In: KuI 9 (1994), 126-137
- Rendtorff 1994e — Rendtorff, R.: Rez.: Brevard S. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible. In: JBTh 9 (1994), 359-369
- Rendtorff 1995a — Rendtorff, R.: Christliche Identität in Israels Gegenwart. In: EvTh 55 (1995), 3-12
- Rendtorff 1995b — Rendtorff, R.: Die „Bundesformel“. Eine exegetisch-theologische Untersuchung. Stuttgart 1995
- Rendtorff 1995c — Rendtorff, R.: Die Bibel Israels als Buch der Christen. In: Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hg. von C. Dohmen u. T. Söding (UTB Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; Bd. 1893. Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 97-113
- Rendtorff 1995d — Rendtorff, R.: Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments. Prolegomena. In: JBTh 10 (1995), 35-44
- Rendtorff 1995e — Rendtorff, R.: Ist in Auschwitz das Christentum gestorben? In: EvKomm 28 (1995), 476-480
- Rendtorff 1996 — Rendtorff, R.: Recent German Old Testament Theologies. In: The Journal of religion 76 (1996), 328-337
- Rendtorff 1997a — Rendtorff, R.: Approaches to Old Testament Theology. In: Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim, hg. von H. T. C. Sun u.a. Cambridge 1997, 13-26
- Rendtorff 1997b — Rendtorff, R.: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben (1997). In: Ders.: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben. Neukirchen-Vluyn 1998, 28-41
- Rendtorff 1997c — Rendtorff, R.: Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext. In: Deuteronomy and Deuteronomical literature. FS C. H. W. Brekelmans. Leuven 1997, 501-527
- Rendtorff 1997d — Rendtorff, R.: Directions in Pentateuchal Studies. In: Ders.: Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 2001, 103-125
- Rendtorff 1997e — Rendtorff, R.: How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity. In: Society of Biblical Literature: Seminar papers 133 (1997), 420-432

- Rendtorff 1997f — Rendtorff, R.: Nehemiah 9. An Important Witness of Theological Reflection. In: Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaistic Studies in honor of Moshe Greenberg, hg. von M. Cogan, B. L. Eichler, J. H. Tigay. Winona Lake 1997, 111-117
- Rendtorff 1998a — Rendtorff, R.: Als Christ das „Alte“ Testament lesen. Drei Vorträge. In: Ders.: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben. Neukirchen-Vluyn 1998, 43-87
- Rendtorff 1998b — Rendtorff, R.: Hat der neue Bund den alten ersetzt? In: Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, hg. von F. Crüsemann u. U. Theissmann (KT; Bd. 168). Gütersloh 1998, 99-103
- Rendtorff 1998c — Rendtorff, R.: Introduction to the Symposium „Ancient Jewish Exegesis and the Modern Study of the Hebrew Bible“. In: Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft, hg. von G. Bodendorfer u. M. Millard (Forschungen zum Alten Testament; Bd. 22). Tübingen 1998, 3-8
- Rendtorff 1998d — Rendtorff, R.: Ist Christologie ein Thema zwischen Christen und Juden? In: Ders.: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben. Neukirchen-Vluyn 1998, 132-151
- Rendtorff 1998e — Rendtorff, R.: Theologische Vorarbeiten zu einem christlich-jüdischen Dialog (1998). In: Ders.: Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 2001, 3-19
- Rendtorff 1999a — Rendtorff, R.: Noah, Abraham and Moses. God's Covenant Partners. In: In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honor of Ronald E. Clements, hg. von E. Ball (JSOT SS; Bd. 300). Sheffield 1999, 127-136
- Rendtorff 1999b — Rendtorff, R.: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf Bd. 1: Kanonische Grundlegung. Neukirchen-Vluyn 1999
- Rendtorff 2000a — Rendtorff, R.: A Christian Approach to the Theology of Hebrew Scriptures. In: Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures, hg. von A. O. Bellis u. J. S. Kaminsky. Atlanta 2000, 137-151
- Rendtorff 2000b — Rendtorff, R.: Ein weiterer großer Schritt vorwärts. Christen und Juden III. In: KuI 15 (2000), 171-180
- Rendtorff 2000c — Rendtorff, R.: Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament. In: Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, hg. von R. Scoralick (SBS; Bd. 183). Stuttgart 2000, 145-156
- Rendtorff 2000d — Rendtorff, R.: The Hebrew Bible in the Framework of Christian-Jewish Relations in Post-Holocaust Germany. In: Strange Fire. Reading the Bible after the Holocaust, hg. von T. Linafelt. New York 2000, 76-85
- Rendtorff 2000e — Rendtorff, R.: Wie sieht Israel seine Geschichte? In: Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters, hg. von S. L. McKenzie u. T. Römer (BZAW; Bd. 294). Berlin, New York 2000, 197-206
- Rendtorff 2001 — Rendtorff, R.: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf Bd. 2: Thematische Entfaltung. Neukirchen-Vluyn 2001
- Rendtorff 2002a — Rendtorff, R.: Jürgen Seim, Wegbahner und Weggefährte. In: „Die Gemeinde als Ort von Theologie“. FS Jürgen Seim, hg. von K. Kriener, M. Obitz u. M. Schmidt. Bonn 2002, 105-111
- Rendtorff 2002b — Rendtorff, R.: Zu den Anfängen des Biblischen Kommentars. Kritische Erinnerungen. In: EvTh 62 (2002), 5-10
- Rendtorff 2003a — Rendtorff, R.: Dabru Emet. Versuch einer christlichen Stellungnahme. In: KuI 18 /19 (2003/2004), 3-11. 61-67
- Rendtorff 2003b — Rendtorff, R.: Die Tora und die Propheten. In: Freiheit und Recht. FS für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, hg. von C. Hardmeier, R. Kessler und A. Ruwe. Gütersloh 2003, 155-161
- Rendtorff 2003c — Rendtorff, R.: Wahrheit reden. In: „Eine Grenze hast du gesetzt“. Edna Brocke zum 60. Geburtstag, hg. von E. W. Stegemann und K. Wengst (Judentum und Christentum; Bd. 13). Stuttgart 2003, 25-34
- Rendtorff 2004a — Rendtorff, R.: Gerhard von Rad und die Religionsgeschichte. In: Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), hg. von M. Oeming, K. Schmid, A. Schüle. Münster 2004, 17-24
- Rendtorff 2004b — Rendtorff, R.: Leviticus. 1. Teilband. Leviticus 1,1 – 10,20. Neukirchen-Vluyn 2004
- Rendtorff 2005 — Rendtorff, R.: Die „Erwählung“ Israels in der Hebräischen Bibel. Exegetische Bemerkungen. In: Kontexte der Schrift. Bd. I. Ekkehard W. Stegemann zum 60. Geburtstag, hg. von G. Gelardini. Stuttgart 2005, 319-327
- Rendtorff/ Henrix 1989 — Rendtorff, R./ Henrix, H. H. (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. 2. Aufl. Paderborn, München 1987

- Rendtorff/ Stegemann 1980 — Rendtorff, R./ Stegemann, E. (Hg.): *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; Bd. 10). München 1980
- Reventlow 1979 — Reventlow, H. Graf: *Der Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik. Wilhelm Vischers Ringen um den „Christus im Alten Testament“*. In: *Textgemäß. FS E. Würthwein*, hg. von A. H. J. Gunneweg und O. Kaiser. Göttingen 1979, 110-122
- Reventlow 1982 — Reventlow, H. Graf: *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF; Bd. 173). Darmstadt 1982
- Reventlow 1995 — Reventlow, H. Graf: *Zwischen Bundestheologie und Christologie*. In: *Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, hg. von C. Dohmen und T. Söding (UTB.W; Bd. 1893). Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 115-130
- Reventlow 1996 — Reventlow, H. Graf: *Theologie und Hermeneutik des Alten Testaments*. In: *ThR* 61 (1996), 48-102. 123-176
- Reventlow 2004 — Reventlow, H. Graf: *Streit der exegetischen Methoden? Eine hermeneutische Besinnung*. In: *Gott und Mensch im Dialog. FS für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, hg. von M. Witte (BZAW; Bd. 345). Berlin, New York 2004, 943-961
- Reventlow 2005 — Reventlow, H. Graf: *Biblische, besonders alttestamentliche Theologie und Hermeneutik*. In: *ThR* 70/ 71 (2005/ 2006), 1-43.137-173.279-337.408-454.141-163
- Ricoeur 1974 — Ricoeur, P.: *Philosophische und theologische Hermeneutik*. In: *Ders./ Jüngel, E.: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel* (EvTh Sonderheft 3). München 1974, 24-45
- Ricoeur 2005 — Ricoeur, P.: *Was ist ein Text?* In: *Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übersetzt und hg. von P. Welsen (Philosophische Bibliothek; Bd. 570). Hamburg 2005, 79-108
- Ritschl 1986 — Ritschl, D.: „Wahre“, „reine“ oder „neue“ Biblische Theologie? Einige Anfragen zur neueren Diskussion um „Biblische Theologie“. In: *JBTh* 1 (1986), 135-150
- Ritschl 1988 — Ritschl, D.: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (Kaiser Taschenbücher; Bd. 38). 2. Aufl. München 1988
- Rose 2003 — Rose, M.: *Une herméneutique de l'Ancien Testament*. Genève 2003
- Rosenzweig 1984 — Rosenzweig, F.: *Die Einheit der Bibel. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus*. In: *Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zum Glauben und Denken*. GS Bd. 3, hg. von R. und A. Mayer. Dordrecht 1984, 831-835
- Ruchlak 2004 — Ruchlak, N.: *Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*. Würzburg 2004
- Rüger 1988 — Rüger, P.: *Das Werden des christlichen Alten Testaments*. In: *JBTh* 3 (1988), 175-189
- Rütterswörden 1998 — Rütterswörden, U.: *Bundestheologie ohne tyrb*. In: *ZAR* 4 (1998), 85-99
- Sæbø 1998 — Sæbø, M.: *From Pluriformity to Uniformity. The Emergence of the Masoretic Text*. In: *Ders.: On the way to the canon* (JSOT.S; Bd. 191). Sheffield 1998, 36-46
- Safrai 1998 — Safrai, C.: *Bund der Rishonim/ der Ersten und der Bund für die Goyim*. In: *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments*, hg. von H. Frankemölle (QD; Bd. 172). Freiburg, Basel, Wien 1998, 64-77
- Sanders 1980 — Sanders, J. A.: *Canonical Context and Canonical Criticism*. In: *HBT* 2 (1980), 173-197
- Sanders 1987a — Sanders, J. A.: *Adaptable for Life. The Nature and Function of Canon*. In: *Ders.: From Sacred Story to Sacred Text*. Philadelphia 1987, 9-39
- Sanders 1987b — Sanders, J. A.: *Biblical Criticism and the Bible as Canon*. In: *Ders.: From Sacred Story to Sacred Text*. Philadelphia 1987, 75-86
- Sanders 1987c — Sanders, J. A.: *First Testament and Second*. In: *BTB* 17 (1987), 47-49
- Sanders 1995 — Sanders, J. A.: *Scripture as Canon for Post-Modern Times*. In: *BTB* 25 (1995), 56-63
- Sanders 1998 — Sanders, J. A.: *The Impact of the Scrolls on Biblical Studies*. In: *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, hg. von D. W. Parry u. E. Ulrich. Leiden, Boston, Köln 1998, 47-57
- Sarason 1988 — Sarason, R. S.: *The Interpretation of Jeremiah 31, 31-34 in Judaism*. In: *When Jews and Christians Meet*, hg. von J. J. Petuchowski. New York 1988, 99-123
- Sass 1998 — Sass, G.: *Der alte und der neue Bund bei Paulus*. In: *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage*, hg. von K. Wengst u. G. Sass. Neukirchen-Vluyn 1998, 223-234
- Sauter 1992 — Sauter, G.: *Die Kunst des Bibellesens*. In: *EvTh* 52 (1992), 347-359
- Scalise 1994 — Scalise, C. J.: *Canonical Hermeneutics. Childs and Barth*. In: *Scottish journal of Theology* 47 (1994), 61-88
- Schäfer 2005 — Schäfer, P.: *Geschichte und Gedächtnisgeschichte. Jan Assmanns Mosaische Unterscheidung*. In: *Memoria - Wege jüdischen Erinnerns. FS. M. Brocke*, hg. von B. E. Klein, C. E. Müller. Berlin 2005, 19-39

- Schenker 1993 — Schenker, A.: Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31, 31-34. In: Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, hg. von E. Zenger (QD; Bd. 146). Freiburg, Basel, Wien 1993, 51-84
- Schenker 2006 — Schenker, A.: Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT; Bd. 212). Göttingen 2006
- Schleiermacher 1995 — Schleiermacher, F.D.E.: Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingeleitet von M. Frank. 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1993
- Schmid 1980 — Schmid, H. H.: Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments. In: Kirche. FS G. Bornkamm, hg. von D. Lührmann und G. Strecker. Tübingen 1980, 1-25
- Schmid 1981 — Schmid, H.: Erwägungen zur christlichen Hermeneutik des Alten Testaments unter Beachtung der „bleibenden Erwählung Israels“. In: Jud 37 (1981), 16-30
- Schmidt 1986 — Schmidt, J. M.: Zum christlichen Verständnis der gemeinsamen Bibel. In: Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, hg. von E. Brocke und J. Seim. Neukirchen-Vluyn 1986, 76-94
- Schmidt 1986 — Schmidt, L.: Art.: Hermeneutik II. Altes Testament. In: TRE 15 (1986), 137-143
- Schmidt 1995 — Schmidt, W. H.: „Das Problem des Alten Testaments in der christlichen Theologie“. Ein Gespräch mit Herbert Donner. In: Meilenstein. FS H. Donner, hg. von M. Weippert, M. u. S. Timm. Wiesbaden 1995, 243-251
- Schmidt 1997 — Schmidt, W. H.: Theologische Einsichten des Alten Testaments. Gemeinsamkeiten mit dem christlichen Glauben. In: EvTh 57 (1997), 46-52
- Schmidt 2002 — Schmidt, W. H.: Zur Theologie und Hermeneutik des Alten Testaments. Erinnerungen und Erwägungen zur Exegese. In: EvTh 62 (2002), 11-25
- Schmithals 1996 — Schmithals, W.: Zu Karl Barths Schriftauslegung. Die Problematik des Verhältnisses von „dogmatischer“ und historischer Exegese. In: Karl Barths Schriftauslegung, hg. von M. Trowitsch. Tübingen 1996, 23-52
- Scholder 1977 — Scholder, K.: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. I. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen. 1918-1934. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1977
- Schönemann 2006 — Schönemann, E.: Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie. Göttingen 2006
- Schottroff/ Schroer/ Wacker 1995 — Schottroff, L. / Schroer, S./ Wacker, M.-T. (Hg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt 1995
- Schottroff/ Wacker 1995 — Schottroff, L./ Wacker, M.-T. (Hg.): Von der Wurzel getragen. Christlich feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Bibl.Interpr.S; Bd. 17). Leiden, New York, Köln 1995
- Schrage 1999 — Schrage, W.: Der erste Brief an die Korinther. Teilband 3. 1Kor 11,17-14,40 (EKK; Bd. 7,3). Zürich, Neukirchen-Vluyn 1999
- Schreiner 1999 — Schreiner, J.: Das Alte Testament verstehen (Neue Echter Bibel; Ergänzungsbd. 4). Würzburg 1999
- Schröter 1999 — Schröter, J.: Religionsgeschichte des Uchristentums statt Theologie des Neuen Testaments? Begründungsprobleme in der neutestamentlichen Wissenschaft. In: BThZ 16 (1999), 4-20
- Schroven 1995 — Schroven, B.: Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch. Christologische Auslegung zwischen den Weltkriegen (Neukirchener Dissertationen und Habilitationen Bd. 1). Neukirchen-Vluyn 1995
- Schulte 1962 — Schulte, H.: In den Tatsachen selbst ist Gott. In: EvTh 22 (1962), 441-44
- Schunack 2002 — Schunack, G.: Der Hebräerbrief (Zürcher Bibelkommentare. NT; Bd. 14). Zürich 2002
- Schüssler Fiorenza 2005a — Schüssler Fiorenza, E.: WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation. Stuttgart 2005
- Schüssler Fiorenza 2005b — Schüssler Fiorenza, E.: Wissenschaftsrhetorik und Interpretationsethik. In: Kontexte der Schrift. Bd. I. Ekkehard W. Stegemann zum 60. Geburtstag, hg. von G. Gelardini. Stuttgart 2005, 282-318
- Seckler 2000 — Seckler, M.: Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung. In: ThQ 180 (2000), 30-53
- Seebaß 1994 — Seebaß, H.: Hat das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel für christliche Theologie und Kirchen grundlegende Bedeutung? In: ThRv 90 (1994), 265-274
- Seim 1980 — Seim, J.: Die gemeinsame Bibel. In: Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, hg. von B. Klappert und H. Stack. Neukirchen-Vluyn 1980, 111-127



- Seim 1989 — Seim, J.: „Das Christuszeugnis des Alten Testaments“. Hermeneutische Anstöße von Hans-Joachim Iwand. In: *KuI* 4 (1989), 149-155
- Siegele-Wenschkewitz 1988 — Siegele-Wenschkewitz, L. (Hg.): *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*. München 1988
- Siegele-Wenschkewitz 1989 — Siegele-Wenschkewitz, L.: *Protestantische Universitätstheologie und Rasseideologie in der Zeit des Nationalsozialismus - Gerhard Kittels Vortrag „Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage“ von 1936*. In: *Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rasseideologie*, hg. von G. Brakelmann u. M. Rosowski (Kleine Vandenhoeck-Reihe; Bd. 1547). Göttingen 1989, 52-75
- Siegele-Wenschkewitz 1990 — Siegele-Wenschkewitz, L.: *Die Diskussion um Antijudaismus in der feministischen Theologie - ein neues Feld des jüdisch-christlichen Gesprächs*. In: *KuI* 5 (1990), 5-8
- Skarsaune 1999 — Skarsaune, O.: *Altkirchliche Christologie - jüdisch/ unjüdisch?* In: *EvTh* 59 (1999), 267-285
- Smend 1986a — Smend, R.: *Die Bundesformel*. In: *Ders.: Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BevTh; Bd. 99)*. München 1986, 11-39
- Smend 1986b — Smend, R.: *Nachkritische Schriftauslegung*. In: *Ders.: Die Mitte des Alten Testaments, Gesammelte Studien Bd. 1 (BevTh; Bd. 99)*. München 1986, 212-232
- Smend 1986c — Smend, R.: *Theologie im Alten Testament*. In: *Ders.: Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BevTh; Bd. 99)*. München 1986, 104-117
- Smend 1991 — Smend, R.: *Karl Barth als Ausleger der Heiligen Schrift*. In: *Ders.: Epochen der Bibelkritik, Gesammelte Studien Bd. 3 (BevTh; Bd. 109)*. München 1991, 216-246
- Smend 1996 — Smend, R.: *Der Exeget und der Dogmatiker - anhand des Briefwechsels zwischen W. Baumgartner und K. Barth*. In: *Karl Barths Schriftauslegung*, hg. von M. Trowitsch. Tübingen 1996, 53-72
- Smid 1988 — Smid, M.: *Protestantismus und Antisemitismus 1930-1933*. In: *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, hg. von J.-C. Kaiser u. M. Greschat. Frankfurt a. M. 1988, 38-72
- Sneller 2000 — Sneller, R.: *Crisis in Our speaking about God. Derrida and Barth's Epistle to the Romans*. In: *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, hg. von I. N. Bulhof u. L. ten Kate, Kampen 2000, 223-249
- Spencer 1994 — Spencer, R. A.: *Brevard Childs's Theology of the Christian Bible. A Review Essay*. In: *Perspectives in religious studies* 21 (1994), 143-152
- Spieckermann 1997 — Spieckermann, H.: *Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema*. In: *JBTh* 12 (1997), 25-51
- Spier 1992 — Spier, E.: *Der Sabbat (Das Judentum; Bd. 1)*. 2. Aufl. Berlin 1992
- Spillman 1998 — Spillman, J.: *The Image of Covenant in Christian Understandings of Judaism*. In: *Journal of ecumenical studies* 35 (1998), 63-84
- Steck 1988 — Steck, O. H.: *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive*. In: *Vernunft des Glauben. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS Wolfhart Pannenberg*, hg. von J. Rohls u. G. Wenz. Göttingen 1988, 231-252
- Steck 1991 — Steck, O. H.: *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgesichte des Kanons*. Neukirchen-Vluyn 1991
- Steins 1995 — Steins, G.: *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik*. Weinheim 1995
- Steins 1996 — Steins, G.: *Die Wiederentdeckung der Bibel als „Ein Buch“*. Chancen eines neuen Zugangs zur Bibel. In: *BiLi* 69 (1996), 237-243
- Steins 1997 — Steins, G.: *Eine Bibel - viele Zugänge und Leseweisen*. In: *Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament*, hg. von E. Zenger. Freiburg u.a. 1997, 141-151
- Steins 1999 — Steins, G.: *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (Herders biblische Studien; Bd. 20)*. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 1999
- Steins 2003 — Steins, G.: *Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung*. In: *The Biblical Canons*, hg. von J.-M. Auwers und H. J. de Jonge (BETL; Bd. 163). Leuven 2003, 177-198
- Steins 2006 — Steins, G.: *Kanonisch lesen*. In: *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, hg. von H. Utzschneider u. E. Blum. Stuttgart 2006, 45-64
- Stoermer 2002 — Stoermer, F.: *Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin*. München 2002
- Stolina 2003 — Stolina, R.: *Art.: Negative Theologie*. In: *RGG* 4. Aufl. Bd. 6. 2003, 170-173
- Sundberg 1964 — Sundberg, A. C.: *The Old Testament of the Early Church (Harvard theological Studies; Bd. 20)*. Cambridge 1964

- Sweeney 1997 — Sweeney, M. A.: Tanak versus Old Testament. Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible. In: Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim, hg. von H. T. C. Sun u. K. L. Eades. Michigan, Cambridge 1997, 353-372
- Sweeney 1998 — Sweeney, M. A.: Reconceiving the Paradigms of Old Testament Theology in the Post-Shoah Period. In: BI 6 (1998), 142-161
- Theißen 1989 — Theißen, G.: Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments. In: KuI 10 (1989), 115-136
- Theißen 2000 — Theißen, G.: Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein. In: EvTh 60 (2000), 412-431
- Theobald 1996 — Theobald, M.: Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs. In: ThQ 176 (1996), 309-325
- Tholen 1999 — Tholen, T.: Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion. Heidelberg 1999
- Tietz 2004 — Tietz, U.: Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik (Studia Hermeneutica; Bd. 2). Berlin 2004
- Topping 1992 — Topping, R.: The Canon and the Truth. Brevard Childs and James Barr on the Canon and the Historical-Critical Method. In: Toronto journal of theology 8 (1992), 239-260
- Tracy 1993 — Tracy, D.: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mainz 1993
- Troeltsch 1922 — Troeltsch, E.: Moderne Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (GS; Bd. 2). 2. Aufl. Tübingen 1922, 673-728
- Troeltsch 1925 — Troeltsch, E.: Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. München und Leipzig 1925
- Trowitsch 1996 — Trowitsch, M. (Hg.): Karl Barths Schriftauslegung. Tübingen 1996
- Trowitsch 1996 — Trowitsch, M.: „Nachkritische Schriftauslegung“. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung. In: Karl Barths Schriftauslegung, hg. von M. Trowitsch. Tübingen 1996, 73-109
- Trowitsch 1998 — Trowitsch, M.: Die Klärung der Lichtverhältnisse. Zu Karl Barths Schriftauslegung. In: ZDT 14 (1998), 153-167
- Trowitsch 2005 — Trowitsch, M.: Pfingstlich genau - zur Hermeneutik Karl Barths. In: Karl Barth in Deutschland (1921-1935. Aufbruch - Klärung - Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. Bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden. Zürich 2005, 363-391
- Tsevat 1985 — Tsevat, M.: Theologie des Alten Testaments - eine jüdische Sicht. In: Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985, hg. von M. Klopfenstein (Judaica et Christiana; Bd. 11). Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris 1987, 329-341
- Ulrich 1997 — Ulrich, E.: The Community of Israel and the Composition of the Scriptures. In: The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders, hg. von C. A. Evans und S. Talmon. Leiden, New York, Köln 1997, 327-342
- Utzschneider 1999 — Utzschneider, H.: Text - Leser - Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese. In: BZ 43 (1999), 224-238
- Utzschneider 2002 — Utzschneider, H.: Neues aus dem Alten Testament. In: Dem Christsein auf der Spur. FS anlässlich des 60. Geburtstages von Karl Friedrich Haag, hg. von C. Spitzenfeil u. V. Utzschneider. Erlangen 2002, 192-204
- Utzschneider 2006 — Utzschneider, H.: Was ist alttestamentliche Literatur? Kanon, Quelle und literarische Ästhetik als Lesarten alttestamentlicher Literatur. In: Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, hg. von H. Utzschneider u. E. Blum. Stuttgart 2006, 65-83
- Utzschneider/ Blum 2006 — Utzschneider, H./ Blum, E.: Einleitung. In: Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, hg. von H. Utzschneider u. E. Blum. Stuttgart 2006, 7-11
- Valentin 1997 — Valentin, J.: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida. Mainz 1997
- Valentin 2001 — Valentin, J.: Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie. In: ThRev 97 (2001), 19-28
- Valentin 2004a — Valentin, J.: Provokation der Theologie. Dekonstruktion und Judentum bei Jacques Derrida. In: Herder-Korrespondenz 58 (2004), 143-148
- Valentin 2004b — Valentin, J.: Theologie post Derrida - zur Provokation der Theologie. Dekonstruktion und Judentum bei Jacques Derrida. „kritischen“ Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie. In: Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, hg. von P. Zeillinger u. M. Flatscher. Wien 2004, 119-137
- Valtink 1995 — Valtink, E.: Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus. In: Von der Wurzel getragen. Christlich feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, hg. von L. Schottroff u. M.-T. Wacker (Biblical interpretation series; Bd. 17),. Leiden, New York, Köln, Brill 1995, 1-26

- Vanhoozer 1998 — Vanhoozer, K. J.: Is there a meaning in this Text? The Bible, The Reader and the Morality of Literary Knowledge. Michigan 1998
- Vanhoozer/ Smith/ Benson 2006 — Vanhoozer, K. J./ Smith, J. K. A./ Benson, B. E. (Hg.): Hermeneutics at the Crossroads. Bloomington 2006
- Vasel 2001 — Vasel, S.: Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren., P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle. Gütersloh 2001
- Vetter 1999 — Vetter, D.: Die Bedeutung des Bundes für Juden und Christen. In: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (1999 / 2000), 54-73
- Vischer 1927 — Vischer, W.: Das alte Testament als Gottes Wort. In: ZZ 5 (1927), 379-395
- Vischer 1931 — Vischer, W.: Das Alte Testament und die Verkündigung. In: ThBl 10 (1931), 1-12
- Vischer 1932 — Vischer, W.: Das Alte Testament und die Geschichte. In: ZZ 10 (1932), 22-42
- Vischer 1933 — Vischer, W.: Zur Judenfrage. In: MPTh 29 (1933), 185-190
- Vischer 1935 — Vischer, W.: Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Bd. 1. Das Gesetz. 2. Aufl. München 1935
- Vischer 1939 — Vischer, W.: Wir Christen und die Juden. In: Juden - Christen - Judenchristen. Ein Ruf an die Christenheit, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland. Zürich 1939, 13-29
- Vogel 1935 — Vogel, H.: Wie predigen wir über das Alte Testament? In: EvTh 2 (1935), 339-360
- Vogel 1996 — Vogel, M.: Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ; Bd. 18). Tübingen, Basel 1996
- Volz 1932 — Volz, P.: Der Kampf um das Alte Testament. Stuttgart 1932
- Volz 1937 — Volz, P.: Das Alte Testament und unsere Verkündigung. In: Luthertum 48 (1937), 326-340
- Wacker 1995 — Wacker, M.-T.: Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen. In: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt 1995, 3-79
- Wallace 1999 — Wallace, M. I.: Karl Barth and Deconstruction. In: Religious studies review 25 (1999), 349-354
- Wanke 1980 — Wanke, G.: Art.: Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon. In: TRE 6. 1980, 1-8
- Wanke 2004 — Wanke, G.: Kanon und biblische Theologie. Hermeneutische Überlegungen zum alttestamentlichen Kanon. In: Gott und Mensch im Dialog. FS für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, hg. von M. Witte (BZAW; Bd. 345). Berlin, New York 2004, 1053-1061
- Ward 1995 — Ward, G.: Barth, Derrida, and the language of theology. Cambridge, New York 1995
- Waschke 1995 — Waschke, E.-J.: Zur Frage nach einer alttestamentlichen Theologie im Vergleich zur Religionsgeschichte Israels. In: Von Gott reden. FS. S. Wagner, hg. von D. Vieweger und E.-J. Waschke. Neukirchen-Vluyn 1995, 65-81
- Waschke 2002 — Waschke, E.-J.: Rez.: Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. In: ThLZ 127 (2002), 1045-1047
- Weippert 1979 — Weippert, H.: Das Wort vom neuen Bund in Jeremiah XXXI 31-34. In: VT 29 (1979), 336-351
- Weiss 1985 — Weiss, M.: Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung. In: Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985, hg. von M. Klopfenstein (Judaica et Christiana; Bd. 11). Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris 1987, 29-43
- Welten 1997 — Welten, P.: „Unter dem Bogen des einen Bundes“. Rezeption und Interpretation von Jer 31,31-34. In: Herausgeforderte Kirche. Anstöße, Wege, Perspektiven. Eberhard Busch zum 60. Geburtstag, hg. von C. Dahling-Sander. Wuppertal 1997, 97-112
- Wengst 2000 — Wengst, K.: Das Johannesevangelium. Teilbd. 1. Kapitel 1-10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Bd. 4,1). Stuttgart, Berlin, Köln 2000
- Wohlmuth 1997 — Wohlmuth, J.: Jüdische Hermeneutik. In: JBTh 12 (1997), 193-220
- Wohlmuth 1999 — Wohlmuth, J.: Jüdischer Messianismus und Christologie. In: EvTh 59 (1999), 283-303
- Wolff 1960 — Wolff, H. W.: Zur Hermeneutik des Alten Testaments. In: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments, hg. von C. Westermann. München 1960, 140-180
- Wolff 1982 — Wolff, H. W.: Was ist das Neue am neuen Bund? Zum jüdisch-christlichen Dialog nach Jeremia 31. In: Ders.: Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im Alten Testament. München 1982, 55-69
- Wood 2005 — Wood, D.: „Ich sah mit Staunen“. Reflections on the Theological Substance of Barth's Early Hermeneutics. In: Scottish journal of theology 58 (2005), 184-198
- Wyschogrod 1991 — Wyschogrod, M.: Inkarnation aus jüdischer Sicht. In: EvTh 51 (1991), 13-28
- Zeillinger 2004 — Zeillinger, P.: Jacques Derridas „Grundlegung“ einer Theologie? - („Eine Theologie wäre sie möglich?“). In: Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, hg. von P. Zeillinger u. M. Flatscher. Wien 2004, 169-200

- Zenger 1971a — Zenger, E.: Die Sinaitheophanie. Würzburg 1971
- Zenger 1971b — Zenger, E.: Zur Praxis biblischer Exegese. Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament. In: Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hg. von J. Schreiner. Würzburg 1971, 81-83.97-148
- Zenger 1977 — Zenger, E.: Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. In: Absolutheit des Christentums, hg. von W. Kasper (QD; Bd. 79). Freiburg, Basel, Wien 1977, 39-62
- Zenger 1980a — Zenger, E.: Jesus von Nazareth und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel. In: Christologische Schwerpunkte, hg. von W. Kasper. Düsseldorf 1980, 37-78
- Zenger 1980b — Zenger, E.: Wo steht die Pentateuchforschung heute? In: BZ 24 (1980), 101-116
- Zenger 1981 — Zenger, E.: Ökumene aus Juden und Christen. Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980. In: Stimmen der Zeit 199 (1981), 245-256
- Zenger 1982a — Zenger, E.: Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise. In: ThRv 78 (1982), 353-362
- Zenger 1982b — Zenger, E.: Der Dialog muß weitergehen. Zwei wichtige Anstöße für eine notwendige Ökumene aus Juden und Christen. In: Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945-1982, hg. von K. Richter. Freiburg 1982, 25-40
- Zenger 1982c — Zenger, E.: Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34. Altenberge 1982
- Zenger 1985 — Zenger, E.: Geleitwort. In: Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, hg. von L. Volken. 2. Aufl. Düsseldorf 1985, 11-13
- Zenger 1988 — Zenger, E.: Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse. In: Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, FS J. B. Metz, hg. von Schillebeckx. Mainz 1988, 394-406
- Zenger 1989a — Zenger, E.: Der Gott Abrahams und die Völker. Beobachtungen zu Psalm 47. In: Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament, FS J. Schabert, hg. von M. Görg. Stuttgart 1989, 413-430
- Zenger 1989b — Zenger, E.: Nach 50 Jahren - von der Schuld der Christen und über das Bemühen um Aussöhnung zwischen Christen und Juden. In: Offene Wunden - brennende Fragen. Juden in Deutschland von 1938 bis heute, hg. von G. Gorschenek und S. Reimers. Frankfurt 1989, 85-104
- Zenger 1989c — Zenger, E.: Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalms. In: BiLi 62 (1989), 10-20
- Zenger 1990a — Zenger, E.: Die jüdische Bibel - unaufgebbare Grundlage der Kirche. In: Das Judentum - eine Wurzel des Christlichen. Neue Perspektiven des Miteinanders, hg. von H. Flothkötter und B. Nacke. Würzburg 1990, 57-85
- Zenger 1990b — Zenger, E.: Unser Erstes Testament. Von der Bedeutung des Alten Testaments für die Christen. In: BiLi 63 (1990), 130-141
- Zenger 1990c — Zenger, E.: Warum verbirgst du dein Angesicht (Ps 44,25)? Vom Leiden Israels an seinem Gott. In: Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, hg. von R. Zerfuß und H. Poensgen. Würzburg 1990, 89-119
- Zenger 1991a — Zenger, E.: Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung. In: Kul 6 (1991), 99-114
- Zenger 1991b — Zenger, E.: Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zu theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs (Ps 90-106). In: Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. FS E. L. Ehrlich, hg. von M. Marcus u.a. Freiburg, Basel, Wien 1991, 236-254
- Zenger 1991c — Zenger, E.: Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Fuglister, hg. von F. V. Reiterer. Würzburg 1991, 397-413
- Zenger 1992a — Zenger, E.: Christliche Identität nach Auschwitz. In: „Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde“. FS D. Vetter, hg. von F. Matheus. Duisburg 1992, 172-192
- Zenger 1992b — Zenger, E.: Psalm 73 als christlich-jüdisches Gebet. In: BiKi 47 (1992), 184-187
- Zenger 1992c — Zenger, E.: Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen? In: Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, hg. von S. Schroer. Altenberge 1992, 127-157
- Zenger 1992d — Zenger, E.: Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen? Von der Bedeutung des sogenannten Alten Testaments für Israel und für die Kirche. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 35 (1992), 1-18
- Zenger 1993a — Zenger, E.: „Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land...“ (Gen 12,7). Überlegungen zum christlichen Umgang mit den Landverheißungstexten des Ersten Testaments. In: Zion - Ort der Begegnung. FS L. Klein, hg. von F. Hahn u.a. (BBB; Bd. 90). Bodenheim 1993,
- Zenger 1993b — Zenger, E.: „So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias“. Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms. In: JBTh 8 (1993), 57-72

- Zenger 1993c — Zenger, E.: Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus. Eine Bibelarbeit über Markus 1,1-8. In: *KuI* 8 (1993), 174-182
- Zenger 1993d — Zenger, E.: Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1-2 als Proömium des Psalmenbuchs. In: *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen*. FS R. Lettmann, hg. von A. Angenedt und H. Vorgrimler. Kevelaer 1993, 29-47
- Zenger 1993e — Zenger, E.: Die Bundestheologie - ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel - Kirche. In: *Der Neue Bund im Alten*. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, hg. von E. Zenger (QD; Bd. 146). Freiburg, Basel, Wien 1993, 13-49
- Zenger 1993f — Zenger, E.: Die Psalmen der jüdischen Bibel - Gebetbuch Jesu und der Christen. In: *Wort und Antwort* 34 (1993), 63-69
- Zenger 1993g — Zenger, E.: Schulter an Schulter mit dem Judentum. Wie Christen heute die Psalmen beten und lesen sollten. In: *Das Buch der Psalmen*. Bd. 7: Ps 107-119, hg. von M. Schmeisser (Eschbacher Bilderbibel). Eschenbach 1993, 301-307.344
- Zenger 1993h — Zenger, E.: Vom christlichen Umgang mit messianischen Texten der hebräischen Bibel. In: *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, hg. von E. Stegemann. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 129-145
- Zenger 1993i — Zenger, E.: Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung. In: *Erinnern und Erkennen*. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. von T. R. Peters u.a. Düsseldorf 1993, 12-20
- Zenger 1994a — Zenger, E.: Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments. 2. Aufl. Düsseldorf 1994
- Zenger 1994b — Zenger, E.: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. 4. Aufl. Düsseldorf 1994
- Zenger 1994c — Zenger, E.: Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90-106). In: *Der Gott Israels und die Völker*. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, hg. von N. Lohfink und E. Zenger (SBS; Bd. 154). Stuttgart 1994, 151-178
- Zenger 1994d — Zenger, E.: Der Gott der Bibel - ein gewalttätiger Gott? In: *KatBl* 119 (1994), 687-696
- Zenger 1994e — Zenger, E.: Die Gotteszeugenschaft des 83. Psalms. Anmerkungen zur pseudotheologischen Ablehnung der sogenannten Fluchpsalmen. In: *Und dennoch ist von Gott zu reden*. FS H. Vorgrimmler, hg. von M. Lutz-Bachmann. Freiburg, Basel, Wien 1994, 11-37
- Zenger 1994f — Zenger, E.: Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Antwort auf Frank Crüsemann. In: *KuI* 9 (1994), 39-52
- Zenger 1994g — Zenger, E.: Welchem Gott glauben wir? Zur Auseinandersetzung mit Franz Buggle. In: *Lebendige Katechese* 16 (1994), 72-76
- Zenger 1994h — Zenger, E.: Zion als Mutter der Völker in Psalm 87. In: *Der Gott Israels und die Völker*. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, hg. von N. Lohfink und E. Zenger (SBS; Bd. 154). Stuttgart 1994, 117-150
- Zenger 1994i — Zenger, E.: Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen. In: *Neue Wege der Psalmenforschung*. FS W. Beyerlin, hg. von K. Seybold und E. Zenger (HBS; Bd. 1). Freiburg 1994, 175-198
- Zenger 1995a — Zenger, E.: Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie. In: *BiLi* 68 (1995), 124-136
- Zenger 1995b — Zenger, E.: Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung. In: *Christologie der Liturgie*. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis, hg. von K. Richter u. B. Kranemann (QD; Bd. 159). Freiburg, Basel, Wien 1995, 31-56
- Zenger 1995c — Zenger, E.: Lernprozess Toleranz. Das neue Verhältnis von Juden und Christen nach der Schoa. In: *Mt den Anderen leben*. Wege zur Toleranz, hg. von K. Hilpert und J. Werbick. Düsseldorf 1995, 39-56
- Zenger 1995d — Zenger, E.: Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz. In: *Eine Bibel - zwei Testamente*. Positionen Biblischer Theologie, hg. von C. Dohmen u. T. Söding (UTB Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; Bd. 1893). Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 143-158
- Zenger 1995e — Zenger, E.: Überlegungen zu einem neuen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament. In: *KuI* 10 (1995), 137-151
- Zenger 1996a — Zenger, E.: „Wir erkennen keinen anderen als Gott an...“ (Jdt 8,20). Programm und Relevanz des Buches Judit. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 39 (1996), 23-36
- Zenger 1996b — Zenger, E.: Der Pentateuch als Tora und als Kanon. In: *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, hg. von E. Zenger (Herders biblische Studien; Bd. 10). Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 1996, 5-34
- Zenger 1996c — Zenger, E.: Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145. In: *BN* 82 (1996), 97-116
- Zenger 1996d — Zenger, E.: Warum ist das „Alte Testament“ für die Kirche unverzichtbar? Zur Bedeutung der Bibel Israels für das Christentum (Wolfburg-Manuskripte; Bd. 14). Mülheim/Ruhr 1996
- Zenger 1996e — Zenger, E.: Was wir Christen von der jüdischen Schriftauslegung lernen können. Am Beispiel des Jonabuches. In: *BiKi* 51 (1996), 46-53
- Zenger 1996f — Zenger, E.: Weiße Flecken im neuen Dokument der Bibelkommission. In: *BiLi* 69 (1996), 173-176

- Zenger 1997a — Zenger, E.: „Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne“ (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik. In: BZ 41 (1997), 1-27
- Zenger 1997b — Zenger, E.: „Gemäß der Schrift“ (1 Kor 15,3f). Das Alte Testament und das christlich-jüdische Verhältnis. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 40 (1997), 74-83
- Zenger 1997c — Zenger, E.: Der jüdische Psalter - ein anti-imperiales Buch? In: Religion und Gesellschaft. Studien zu einer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients, hg. von R. Albertz (AOAT; Bd. 248). Münster 1997, 95-108
- Zenger 1997d — Zenger, E.: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß? In: TThZ 106 (1997), 309-315
- Zenger 1997e — Zenger, E.: Judentum und Christentum - ein schwieriges Verhältnis. In: Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen, hg. von H.-P. Müller. Stuttgart, Berlin, Köln 1997, 47-61
- Zenger 1997f — Zenger, E.: Nostrae aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche. In: Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz, hg. von G. B. Ginzel und G. Fessler. Gerlingen 1997, 49-81
- Zenger 1997g — Zenger, E.: Thesen zu einer jüdisch-christlichen Hermeneutik des sog. Alten Testaments. In: Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, hg. von A. Franz (Pietas liturgica; Bd. 8). St. Ottilien 1997, 393-402.691f.
- Zenger 1997h — Zenger, E.: Was christliche Exegese von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann. In: Wort und Antwort 38 (1997), 165-173
- Zenger 1998a — Zenger, E.: Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. von E. Zenger (HBS; Bd. 18). Freiburg, New York 1998, 1-57
- Zenger 1998b — Zenger, E.: The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145. In: JSOT 80 (1998), 77-102
- Zenger 1998c — Zenger, E.: Was christliche Katechese von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann. In: Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven, FS Dieter Emeis, hg. von F.-P. Tebartz-van Elst. Freiburg, Basel, Wien 1998, 70-82
- Zenger 1999a — Zenger, E.: Das Buch Levitikus als Teiltexat der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive. In: Levitikus als Buch, hg. von H.-J. Fabry und H.-W. Jüngling (Bonner biblische Beiträge; Bd. 119). Berlin 1999, 47-83
- Zenger 1999b — Zenger, E.: Das Juden und Christen verbindende Gott-Geheimnis. In: Der dreieinige Gott. Predigten mit Hintergrund, hg. von G. Fuchs und J. Werbick. Donauwörth 1999, 13-17
- Zenger 1999c — Zenger, E.: Das Mythische in den Psalmen 84 und 85. In: Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. FS H.-P. Müller, hg. von A. Lange, H. Lichtenberger und D. Römheld (BZAW; Bd. 278). Berlin, New York 1999, 233-251
- Zenger 1999d — Zenger, E.: Der Psalter als Heiligtum. In: Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. von B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (WUNT; Bd. 118). Tübingen 1999, 115-130
- Zenger 1999e — Zenger, E.: Die Psalmen im Psalter. Neue Perspektiven der Forschung. In: ThRv 95 (1999), 443-456
- Zenger 1999f — Zenger, E.: Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen. In: Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, hg. von B. Janowski und M. Köckert. Gütersloh 1999, 272-292
- Zenger 2000a — Zenger, E.: Die grund-legende Bedeutung des Ersten Testaments. Christlich-jüdische Bibelhermeneutik nach Auschwitz. In: BiKi 55 (2000), 6-13
- Zenger 2000b — Zenger, E.: Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92. In: Mincha. FS R. Rendtorff, hg. von E. Blum. Neukirchen-Vluyn 2000, 244-260
- Zenger 2000c — Zenger, E.: Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinkel. In: International Organization for the Study of the Old Testament. Congress volume 1998 (VT.S; Bd.80). Leiden, New York, Köln 2000, 399-435
- Zenger 2001a — Zenger, E.: „Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte...“ Weihnachten im Licht des Ersten Testaments. In: Anzeiger für die Seelsorge 110 (2001), 15-19
- Zenger 2001b — Zenger, E.: Echnaton und Mose. In: Welt und Umwelt der Bibel 4 (2001), 27-30
- Zenger 2001c — Zenger, E.: Gewalt überwinden. Perspektiven des Psalmenbuchs. In: Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel - Koran - praktische Schritte, hg. von K. Butting (Erev-Rav-Heft; Bd. 4). Wittingen 2001, 46-55

- Zenger 2001d — Zenger, E.: Unser Gottesbuch. Auf der Suche nach einem neuen Umgang mit dem Alten Testament. In: Wort zum Leben - die Bibel. Beiträge zum Jahr der Bibel, hg. von K. Huber und B. Repschinski. Innsbruck, Wien 2001, 13-39
- Zenger 2001e — Zenger, E.: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. In: BiKi 56 (2001), 8-15
- Zenger 2001f — Zenger, E.: Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann. In: Herder-Korrespondenz 55 (2001), 186-191
- Zenger 2002a — Zenger, E.: „Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige“ (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2-89. In: „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen, hg. von E. Otto und E. Zenger (SBS; Bd. 192). Stuttgart 2002, 66-93
- Zenger 2002b — Zenger, E.: „Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt“ (Ps 26,8). Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter. In: Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, hg. von O. Keel u. E. Zenger (QD; 191). Freiburg, Basel, Wien 2002, 180-206
- Zenger 2002c — Zenger, E.: „Wie ein Löwe brüllt er...“ (Hos 11,10). Zur Funktion poetischer Metaphorik im Zwölfprophetenbuch. In: „Wort JHWHs, das geschah...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch, hg. von F. J. Backhaus und E. Zenger (HBS; Bd. 35). Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2002, 33-45
- Zenger 2002d — Zenger, E.: „Du thronst auf den Psalmen Israels“ (Ps 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst. In: Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung, hg. von B. Kranemann und T. Sternberg (QD; 194). Freiburg, Basel, Wien 2002, 16-40
- Zenger 2002e — Zenger, E.: Das schöne Confitemini. Perspektiven christlicher Psalmenhermeneutik am Beispiel des 118. Psalms. In: Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, hg. von C. Bultmann, W. Dietrich und C. Levin. Göttingen 2002, 112-126
- Zenger 2002f — Zenger, E.: Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum. In: ThRv 98 (2002), 357-366
- Zenger 2003a — Zenger, E.: Der Gott Israels und die Völker der Welt. Das Programm von Ps 115 im Kontext des Pessach-Hallel. In: „Eine Grenze hast du gesetzt“. Edna Brocke zum 60. Geburtstag, hg. von E. W. Stegemann und K. Wengst (Judentum und Christentum; Bd. 13). Stuttgart 2003, 145-161
- Zenger 2003b — Zenger, E.: Der jüdische Grund des Christentums. Harnacks Sicht des Judentums und die theologische Wiederentdeckung des Judentums nach der Schoa. In: Das Wesen des Christentums, hg. von J. Rohls, L. Mödl und G. Wenz (Münchener Theologische Forschungen; Bd. 1). Göttingen 2003, 99-121
- Zenger 2003c — Zenger, E.: Der Monotheismus Israels. Entstehung - Profil - Relevanz. In: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus., hg. von T. Söding (QD; Bd. 196). Freiburg, Basel, Wien 2003, 9-52
- Zenger 2003d — Zenger, E.: Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven. In: The Biblical Canons, hg. von J.-M. Auwers und H. J. de Jonge (BETL; Bd. 163). Leuven 2003, 111-134
- Zenger 2003e — Zenger, E.: Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden „Tenach“ und die Christen das „Alte Testament“ nennen). In: Dabru Emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, hg. von R. Kampling. Gütersloh 2003, 72-82
- Zenger 2003f — Zenger, E.: Psalmen. Auslegungen 1-4. Freiburg, Basel, Wien 2003
- Zenger 2003g — Zenger, E.: Psalmen. Auslegungen Bd. 4. Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen. Freiburg, Basel, Wien 2003
- Zenger 2003h — Zenger, E.: Theologische Auslegung des Alten/ Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum. In: Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, hg. von P. Hünemann u. T. Söding (QD; Bd. 200). Freiburg 2003, 9-34
- Zenger 2003i — Zenger, E.: Torafrömmigkeit. Beobachtungen zum poetischen und theologischen Profil von Psalm 119. In: Freiheit und Recht. FS F. Crüsemann, hg. von C. Hardmeier, R. Kessler und A. Ruwe. Gütersloh 2003, 380-396
- Zenger 2003j — Zenger, E.: Was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann. In: In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“, hg. von C. Dohmen. Stuttgart 2003, 109-120
- Zenger 2004a — Zenger, E.: „... damit sich erfüllte, was der Herr durch die Propheten gesagt hat“ (Mt 1,22). Die prophetischen Verheißungen als Brücke zwischen Altem und Neuem Testament. In: Welt und Umwelt der Bibel 4 (2004), 30-32
- Zenger 2004b — Zenger, E.: „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“. Das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission als Herausforderung der katholischen Dogmatik. In: Theologie im Dialog. FS H. Wagner, hg. von P. Neuner und P. Lüning. Münster 2004, 473-483

- Zenger 2004c — Zenger, E.: Die Komposition der Wallfahrtspsalmen Ps 120-134. Zum Programm der Psalterexegese. In: Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. FS K. Müller, hg. von M. Ebner und B. Heininger. Münster 2004, 173-190
- Zenger 2004d — Zenger, E.: Einleitung in das Alte Testament. 5. Aufl. Stuttgart 2004
- Zenger 2004e — Zenger, E.: Psalm 87. A Case for Ideological Criticism? In: Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honor of D. J. A. Clines, hg. von J. C. Exum und H. G. M. Williamson (JSOT, Supl. Ser; Bd. 373). Sheffield 2003, 450-460
- Zenger 2004f — Zenger, E.: Theologie im Angesicht des Judentums. In: Momente der Begegnung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch. Bertold Klappert zum 65. Geburtstag, hg. von M. Haarmann, J. von Lüpke, A. Menn. Neukirchen-Vluyn 2004, 283-286
- Zenger 2005a — Zenger, E.: „Gott hat keiner jemals geschaut“ (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums. In: Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, hg. von E. Dirscherl, S. Sandherr, M. Thomé, B. Wunder. Paderborn, München, Wien, Zürich 2005, 77-89
- Zenger 2005b — Zenger, E.: Art.: Psalm. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 7. 2005, 396-400
- Zenger 2005c — Zenger, E.: Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf J. Assmann. In: Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, hg. von P. Walter (QD; Bd. 216). Freiburg, Basel, Wien 2005, 39-73
- Zenger 2005d — Zenger, E.: Ein großer Ausleger der Hebräischen Bibel. Laudatio zum 80. Geburtstag von Rolf Rendtorff. In: Kul 20 (2005), 99-108
- Zenger 2005e — Zenger, E.: Was sind die Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament? In: Theologie und Exegese des Alten Testaments/ der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, hg. von H.-J. Klauck und E. Zenger (SBS; Bd. 200). Stuttgart 2005, 213-238
- Zenger/ Hossfeld 2002 — Zenger, E. / Hossfeld, F.-L.: Die Psalmen. Psalm 51-100 (HThKAT). Würzburg 2002
- Zimmerli 1979 — Zimmerli, W.: Von der Gültigkeit der „Schrift“ Alten Testamentes in der christlichen Predigt. In: Textgemäß. FS E. Würthwein, hg. von A. H. J. Gunneweg u. O. Kaiser. Göttingen 1979, 184-202